

دراسات إسلامية

أرسطو عند العرب

دراسة ونصوص غير منشورة

عبد الرحمن بدوي

الطبعة الثانية

١٩٧٨

0145239

الناسخ
وكالة المطبوعات
٢٧ شارع فهد السالم - الكويت

دراسات إسلامية

- ٥ -

عبد الرحمن بدوي

اِسْطُوعُنْدُ الْعَرَبِ

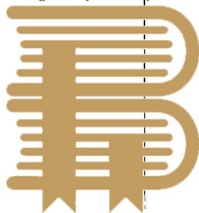
دراسة ونصوص غير منشورة

الطبعة الثانية

١٩٧٨

شبكة كتب الشيعة

الناشر
وكالة المطبوعات
٢٧ شارع فهد السالم - الكويت



shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net

فهرس الكتاب

الصفحة

- تصدير عام (٦) — (٦٦)
- مقالة اللام من كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو ١ — ١١
- من شرح ثاسطيوس لحرف اللام ١٢ — ٢١
- شرح حرف اللام لابن سينا ٢٢ — ٣٣
- شرح « كتاب أنولوجيا » المنسوب إلى أرسطو ، لابن سينا ٣٥ — ٧٤
- التعليقات على حواشي كتاب « النفس » لأرسطو ، لابن سينا ٧٥ — ١١٦
- كتاب « المباحثات » لابن سينا :
- رسالة إلى أبي جعفر بن المرزبان الكيا ١١٩ — ١٢٢
- نص « كتاب المباحثات » ١٢٢ — ٢٣٩
- رسائل خاصة بابن سينا ٢٤٠ — ٢٤٦
- نسخة عهد عهد نفسه ، لابن سينا ٢٤٧ — ٢٤٩
- ١ — القول في مبادئ الكل بحسب رأى أرسطاطاليس الفيلسوف ٢٥٣ — ٢٧٧
- ٢ — كلام الإسمكندر الأفروديسى ٢٧٨ — ٢٨٠
- ٣ — مقالة الإسمكندر الأفروديسى في الرد على كمنوقراطيس في أن
الصورة قبل الجنس وأول له أولية طبيعية ٢٨١ — ٢٨٢
- ٤ — مقالة للإسمكندر في أنه قد يمكن أن يلتذ الملتذ ويحزن معاً على
رأى أرسطو ٢٨٣
- ٥ — مقالة الإسمكندر في أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة
للأضداد جميعاً على رأى أرسطوطاليس ٢٨٤ — ٢٨٥
- ٦ — مقالة الإسمكندر في أن المكون إذا < امتحال > استحال
من ضده أيضاً على رأى أرسطوطاليس ٢٨٦ — ٢٨٨

- ٧ — مقالة الإسكندر في الصورة وأنها تمام الحركة وكما لها على رأى أرسطو ٢٨٩ — ٢٩٠
- ٨ — مقالة الإسكندر في إثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها ٢٩١ — ٢٩٢
- ٩ — مقالة الإسكندر في أن الفعل أعم من الحركة على رأى أرسطو ٢٩٣ — ٢٩٤
- ١٠ — مقالة الإسكندر في « التفصيل » ؛ وفي حواشيها تعاليق
- لأبي عمرو الطبري عن أبي بشر مقي بن يونس ... ٢٩٥ — ٣٠٨
- مقالة ثامسطيوس في الرد على مقيوس في تحليل الشكل الثاني
- والثالث إلى الأول ... ٣٠٩ — ٣٢٥
- ملحوظة : شرح ثامسطيوس على مقالة اللام (الفصل الأول وشطر من الثاني) ٣٢٩ — ٣٣٣
- ثبت المصطلحات والموضوعات الرئيسية ... ٣٣٤ — ٣٣٦
- ثبت الكتب الواردة في الكتاب (عدا المقدمة) ... ٣٣٧
- ثبت الأعلام الواردة في الكتاب (عدا المقدمة) ... ٣٣٨ — ٣٣٩

الرموز والعلامات

- < > : زيادة من عندنا .
- [] : موجود في الأصل وتقترح حذفه .
- [] : وبداخله رقم : رقم المخطوطة الأصلية التي نشرنا عنها .
- ن = ص : المخطوط الأصلي أو الوحيد الذي نشر عنه النص .
- † : الهوامش أو التعليقات الموجودة في المخطوط .

دراسة فيلولوجية للنصوص

تصدير عام

لكل فكر ممتاز حياة حافلة في الضمير الواعي المتطور للإنسانية على تباين عصورها وأجناسها . وبقدر تعدد صور هذه الحياة وعمق تكوينها وتلوينها يكون خصبها وعظمة صاحبها . ولا جناح عليها أن تتجاوزها ضروب من التعديل والتبديل وفقاً لعوامل يتصل بعضها بالأسانيد التاريخية ، وبعضها الآخر — وهو الأهم — بالشعوب والأفراد الذين يمثلون تلك الحياة وذلك المفكر . وإنه لمن السطحية التاريخية في الفهم الحضارى السليم أن نعد في الالتحال أو التزييف مدعاة حذر أو علامة خطأ كان يمكن تجنبه . كلا ، بل الضرورة عينها هم التي تفعل فعلها اللازم في هذا الالتحال أو سوء الاستعمال وما ينشأ عنها من قلب وإبدال .

وتلك مبادئنا علينا أن نجيد استخدامها وتطبيقها في إدراكنا لأرسطو عند العرب . فلا أرسطو — وإن قلَّ في هذا شيئاً عن أفلاطون — صورٌ متعددة بقدر الحيات التي قضاها في ضمائر الشعوب ، بل الأفراد ، الذين مر بهم . فأرسطو عند الرومان غيره عند العرب ؛ وهو عند الأخيرين يختلف عنه عند الغربيين في العصور الوسطى . بل هو في داخل الحضارة الواحدة يتلون وفقاً لأدوارها : ففي الحضارة العربية نرى صورة أرسطو في مدرسة الإسكندرية في القرون الخمسة أو السبعة الأولى للمسيح ، غيرها في العصر العباسي في بغداد وإيران ؛ وفي الحضارة الأوروبية تختلف صورته في العصر الاسكلاني عنها في عصر النهضة حتى القرن التاسع عشر ، وهذه تختلف كذلك عنها في النصف الأول من قرننا هذا مضافاً إليه النصف الثاني من القرن الماضي . ولهذا يخلق بالباحثين أن يتبعوا هذه الصور المتعددة المتباينة وأن يقدروها وفقاً للعوامل المولدة لها . فلهذا أخطر الأثر في بيان كلا الجانبين : جانب المؤثر (أرسطو مثلاً) وجانب المتأثر (من أفراد أو شعوب) مما يسمح بدقة التقدير لكليهما : الأول في فاعليته ، والثاني في قابليته ، وكلاهما معاً في الفهم الإنساني العام .

وفي تقديرنا لهذه العوامل يجب أن تتجاف عن كل تقويم يتصل بما يسمونه الخطأ في الإسناد التاريخي . فليس هنا خطأ ولا صواب ، إنما هي الضرورة التاريخية تعمل عملها ؛ وبالنسبة إلى الضرورة ينتفي معنى الخطأ والصواب . وعلى ضوء هذه الواقعة نفهم لماذا نُسب إلى أرسطو — في الحضارة العربية مثلاً — ما نسب إليه من كتب ، كان من الواجب — وفقاً للضرورة الحضارية التاريخية — أن تنسب إليه ، شاء الفيلولوجيون والمؤرخون المزعومون أو لم يشاءوا . فلم يكن صدفة ، أو حاجة في نفس من فعل ، أن تُنسب هذه المقتطفات من «تساعات» أفلوطين إلى أرسطو : إنما هي الروح الحضارية العربية العامة هي التي كانت وراء هذه النسبة . ولا عبرة بعدُ باكتشاف المؤلف الحقيقي لهذه المقتطفات التي عرفت باسم «أثولوجيا أرسطاطاليس» . فحتى لو كان العرب قد عرفوا هذا أو شكوا في نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو — وإن تمت شواهد عليه أو دلالت قد تُؤوّل على أنها شواهد^(١) — فلن يكون هذا بحائل لهم دون استمرارهم في نسبته إلى أرسطو . لأن الشعوب والأفراد لا يهتما أن تعرف أرسطو كما كان في واقع التاريخ بقدر ما يهتما أن تدركه كما تريد لها حاشئها التاريخية المنبثقة من روح الحضارة التي تنسب هي إليها ؛ وعلى أرسطو — في الحالة التي لا يتفق فيها تاريخياً وأمايَ هذه الروح — أن يحى رأسه ويكثف نفسه وفقاً لهذه الأماي .

وهذه الصورة العربية لأرسطو لن يستطيع الباحث تقديمها للناس إلا بعد أن يفرغ من نشر النصوص التي تُتمّد وثائق لها . وهو عمل لما يكدر يُنجزُ منه شيء .

وها نحن أولاء نقدم في هذا «الجزء الأول» طائفة من هذه النصوص التي سندرسها بالتفصيل في «الجزء الثاني» ، وهي كلها من وضع شراح أرسطو من بين اليونان والعرب (ابن سينا) .

أما أهمية هذه الشروح والدراسات التي وضعها الشراح اليونانيون لخطيرة ، لأن أصولها اليونانية مفقودة ولم يبق إلا هذه الترجمات العربية لها ، أو ما سيقام عليها من ترجحات إلى لغات أخرى مثل العبرية واللاتينية . وهذا من شأنه أن يزيد في أهمية البحث في التراث

(١) راجع بعد ، ص ١٢١ تطبيق ٣ .

العربي بوصفه مصدراً مزدوجاً : أعنى للفكر العربي والفكر اليوناني معاً . وهذه ناحية قد تنبه إليها الباحثون منذ عهد غير قليل ، وإن كانت لم تتحقق بعد إلا في نطاق ضئيل ولا يزال السيدان مفتوحا كله تقريباً أمام الدارسين^(١) . إذ لا يكاد يتجاوز بعض الكتب المنحولة على سقراط وأرسطو ، مثل كتاب « التفاحة » الذي ذكره إخوان الصفا وابن سبعين في « مراسلاته » مع الإمبراطور فردريك الثاني ، وهو حوار يجري بين أرسطو وبين تلاميذه قبل وفاته ، تقليداً لمحاورة « فيدون » لأفلاطون ، وفيه دعوة إلى العناية بمؤلفات أرسطو خصوصاً « ما بعد الطبيعة » . وقد أشار موسى بن ميمون إلى أنه منحول . وترجم إلى العبرية ، وترجمه إبراهيم بن حسداي (في أوائل القرن الثالث عشر الميلادي) ، ونشر مراراً عدة ، كما نشر مع ترجمة لاتينية سنة ١٧٠٦ قام بها لوزيوس Losius ، وترجمه إلى الألمانية موزن J. Musen (لمبرج سنة ١٨٧٣) . ونشره مرجوليوث S. D. Margoliouth ترجمة تلخيصية بالفارسية والإنجليزية (« مجلة الجمعية الآسيوية الملكية » J. R. A. S. سنة ١٨٩٢ ص ١٨٧ - ص ٢٥٢)^(٢) . ويوجد له مختصر عربي بعنوان « مختصر كتاب التفاحة لسقراط » في المخطوطة رقم ٢٩٠ أخلاق بالخزانة التيمورية .

ومن هذا النوع كذلك بعض الرسائل الفلسفية لجالينوس التي ضاع أصلها اليوناني ولم يبق إلا ترجمتها العربية ، وأهمها : جوامع لمحاورات أفلاطون ، ويقوم فلقسر بنشر جوامع لمحاورة « طيلاس » مع ترجمة لاتينية بمساعدة المرحوم الدكتور باول كرويس في السلسلة التي سيطلق عليها اسم « أفلاطون في العربية » Plato Arabus على نفقة معهد فاربرج Warburg في لندن . ثم جوامع كتاب « للسياسة » لأفلاطون الذي أورد ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٧٦) وغيره قطعة منها شرحها وترجمها كلبفليس Kalbfleisch في مقالة له في « السفر التذكاري المقدم إلى تيودور جومبرتس » ، مؤرخ الفلسفة اليونانية المشهور^(٣) . ثم

(١) راجع ٩٠-١٨٣ p. A. 1934, in: *Abstracta Islamica*, *Revue des Etudes Islamiques*.

(٢) راجع في هذا كله : موريس اشتينشneider « الترجمات العربية عن اليونانية » ، لينج سنة ١٨٩٧ ،

م ٨٢ - م ٨٣ ، *M. Steinschneider: Die Arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen*, Leipzig

(٣) *Festschrift Theodor Gomperz* ، وراجع في هذا مقالة باول كروس : « كتاب الأخلاق

لجالينوس » ، « مجلة كلية الآداب » ، مجاسة فؤاد الأول ، المجلد الخامس الجزء الأول ، م ٢ تعليق ٧ . القاهرة سنة ١٩٣٩ .

« كتاب الأخلاق » الذي نشره باول كراوس^(١).

ففي نشر هذه الكتب التي قد أصلها اليوناني إهداء خدمة جلي للباحثين في الفكر اليوناني ، وبخاصة في عصره الهليني ، أي المتأخر ، لأن أغلب هذه النصوص ترجع إلى ذلك العصر — بما لا يحتاج إلى فضل بيان . فلنمضي إلى بيان النصوص التي نشرناها هنا .

- ١ -

« فصل في حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس الفيلسوف »

هذا النص مأخوذ من المخطوطة ٦ م حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية (راجع بعد وصفنا الكامل لهذه المخطوطة) ، وهو يشمل ترجمة ملخصة بعض التلخيص (راجع الهوامش في الصفحات ٤ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ مع الإشارات إلى الأسطر والصفحات في نص أرسطو) للفصول من ٦ — ١٠ عن مقالة اللام (الثانية عشرة) من كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو .

وهذا النص كان قد نشره من قبل (وهو الوحيد في هذه المجموعة كلها الذي نشر من قبل) الدكتور أبو الملا عفيفي في مجلة كلية الآداب بجامعة فؤاد (المجلد الخامس ، الجزء الأول ، ص ٨٩ — ص ١٣٩) مع مقدمة وترجمة عن الإنجليزية^(٢) لمقالة اللام بأكملها . وقد بينا في هوامش نشرتنا هذه ما لنا على تلك النشرة السابقة من ملاحظات تتصل بألوان

(١) في « مجلة كلية الآداب » بجامعة فؤاد الأول ، المجلد الخامس الجزء الأول . القاهرة ، سنة ١٩٣٩ .

(٢) لاعتن اليونانية كما قد يظن القارىء من قول الناشر : « وجدني مضطراً إلى أن أضغ يلازمها ترجمة حديثة لمقالة اللام بأكملها ، نقلتها عن النص الذي نشره باليونانية الأستاذ W. D. Ross بجامعة أكسفورد سنة ١٩٢٤ وترجه إلى الانكليزية سنة ١٩٢٨ » (ص ٩٠) ، وقوله مرة أخرى بعبارة أكثر إيهاماً للقارىء : « هنا ، وقد قابلت الترجمة العربية القديمة للنشرة هنا بالنص الذي حققه وفسره الأستاذ رمس بجامعة أكسفورد » ، مع أنه لم يراجع غير الترجمة الإنجليزية .

وبهذه المناسبة نشير إلى إيهام آخر من هذا النوع ورد في كتاب « فجر الإسلام » (الطبعة الخامسة ص ٢٩١ ، خليف ١) للأستاذ أحمد بك أمين قال فيه : « اطلعت بعد كتابة هذا على بحث للأستاذ نلينو بالجنة الإيطالية يذهب فيه إلى هذا الرأي — مما قد يوم القارىء أن المؤلف اطلع على هذا البحث في الإيطالية ، والصحيح أنه قرأه في كتابنا « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » (ص ١٧٣ — ص ١٩٨ ، ط ١ القاهرة ١٩٤٠) . ولكنه لم يفتأ الإشارة إليه اعترافاً بما يقدمه الناس للناس من خدمات وجهود لا ولا يمتنا إلا الأسف لانتشار هذه العادة عند بعض الكتاب في هذه البلاد .

النص والغلط في تحقيق النص . فكتفى هنا بالإحالة إليها . أما مقدمة العاشر فتتناول خصوصاً مسألتين (١) المقابلة بين الترجمة العربية القديمة وترجمته هو الحديثة عن الترجمة الإنجليزية ؛ (٢) تحقيق اسم المترجم القديم . أما فيما يتصل بالسألة الأولى فإن أغلب الملاحظات التي أوردها الناشر تنحل من تلقاء نفسها لأنها تقوم على فساد تحقيق للنص العربي القديم كما يبينها في هوامشها . فبما يتعلق بملاحظات على الفصل السادس ، ردنا على الملاحظة رقم ٢ في الهامش رقم ٣ ص ٣ . وبمقارنة الترجمة القديمة والنص الأصلي اليوناني نجد أن المترجم العربي القديم كان أحرص على دقة الترجمة وحرفيتها من صاحب الترجمة الإنجليزية التي عنها نقلت ترجمة الناشر العربية ، وهذا يلاحظ في أكثر مواضع الترجمة العربية القديمة حيناً تقارن بترجمة رص الإنجليزية أو بعض الترجمات الفرنسية (مثل ترجمة تريكو Tricot ، نشرة فران Vrin ، باريس سنة ١٩٤٠ ط ٢) التي أقيمت عليها .

أما للملاحظة رقم ٣ فهي في صالح المترجم العربي القديم ، لأن هذه الجملة الزائدة عن ترجمة الناشر موجودة في النص اليوناني الأصلي οὐθεν ἄρα ὁ θεὸς οὐδεὶν οὐσίας بحرفها ، فالإهمال إذن من المترجم الحديث !

وللملاحظة رقم ٤ لا محل لها ، فإن المعنى واحد بين الترجمة القديمة وبين ترجمة الناشر مع دقة الأولى في التعبير وانطباقها على الأصل بطريقة أوفق . يقول الناشر : « (٤) يقول في ب ، (أى الترجمة العربية القديمة) » وذلك أن الوجود (بمعناها : الموجود ، كما كتبها الناشر نفسه في النص ص ١٠٨ س ١٩ ب) بالقوة يمكن ألا يفعل » وهو في (أى ترجمة الناشر العربي) : « فإن مافيه القوة ليس من الضروري أن يفعل » ، وهو الصحيح والأول خطأ في الترجمة — هذا ما كتبه الناشر العربي ، وإنا لنعجب من قوله إن الترجمة القديمة أخطأت هنا مع أن المعنى واحد تماماً في كلتا الترجمتين !

أما للملاحظة رقم ٥ فنعود إلى سوء الترقيم عند الناشر العربي كما أنشرنا إلى هذا في الهامش رقم ٢ ص ٤ ، مما أدى به إلى افتراض معانٍ غريبة ، مع أن النص العربي القديم في غاية الوضوح وينطبق تمام الانطباق على النص اليوناني الأصيل .

وللملاحظة رقم ٦ شأنها شأن الملاحظة رقم ٤ ، بل هي أكثر غرابة لأن الفارق بين

الترجيتين ناشئ عن عدم دقة ترجمة الناشر العربي في ترجمته حتى عن الترجمة الإنجليزية ،
فقد ترجمها رص هكذا في نشرته (ج ٢ ص ٣٦٩ تحت سطر ٢٥ ص ١٠٧١ ب من نص
أرسطو ، أ كنفورد سنة ١٩٢٤ *Aristotle's Metaphysics, a revised text with*
introduction and Commentary by W. D. Ross, Oxford, 1924) : "nothing
that is need be" وهي ترجمة حرفية دقيقة للنص الأصلي اليوناني وتتفق تماماً أيضاً مع
النص العربي القديم .

وتكفي هذه الأمثلة شواهداً على قيمة ملاحظات الناشر ، فضلاً عما في إيراد النص
العربي القديم في هذه الملاحظات من تشويه وعدم تدقيق مثل ما ورد في الملاحظة ٨ على
الفصل السادس :

قوله « صناعة الخشب » ، مع أنها في النص الذي نشره هو « صناعة التجارة » (راجع
ص ١١٠ س ١ من نشرته) ، أوفى رقم ١٠ : « وانكساغورس يفترض ... » وهي في النص
الذي نشره « يفرض » . أوفى الملاحظة رقم ٢ : « وأكثر من ذلك يوجد » ، وهي في ترجمته
هو « ما يوجد » — إلى آخر كل هذه الألوان من عدم التدقيق في النقل . فأكثر ملاحظات الناشر
إنما ترجع إلى عدم مراجعته للنص اليوناني الأصلي ، فلو كان تيسر له مراجعته لتبين له أن
الترجمة العربية القديمة هي أجود حتى من الترجمات الحديثة الأوروبية نفسها ، لأنها أقرب إلى
النص وأدق في التعبير ، أما هذه الترجمات الحديثة — وبخاصة الترجمة الإنجليزية لمجموع
مؤلفات أرسطو وهي التي نشرت تحت إشراف و . د . رص W. D. Ross ، فإنها موسعة
في كثير من المواضع ولا تيسر النص بحروفه ، ولهذا لا يجوز الاعتماد عليها مطلقاً في تحقيق
النصوص الأرسطية بالنسبة إلى من لا يعرفون اليونانية — نقول إن بعض الترجمات الحديثة
تتوسع في النص طلباً للإيضاح وابتغاء تأويله . وكان الأحرى بالمرجمين الحديثين أن يدعوا
النص كما هو ويفسروه في الموامش كما يشاؤون ؛ ومن هنا فنحن نعلن إعجابنا بتلك السُّنة
الحيدة التي جرى عليها أسلافنا من المترجمين العرب . والترجمة القديمة التي بين أيدينا هي
أوضح شاهد على ما نقول . ولذا فإن الجهرة الكبرى من ملاحظات الناشر السابق لا تقوم
على أساس إذا راعينا النص الأصلي اليوناني : فإنجاز الترجمة العربية القديمة راجع — كما
هو واجب — إلى النص اليوناني نفسه الذي حملت الأمانة المترجم على أن يترجمه كما هو

بلا تأويل ، تاركا للقارئ أن يفهمه كما يذهب إليه عقله . ولسنا بحاجة إذن إلى متابعة الناشر السابق في بقية ملاحظاته ، فحكما غالبا حكم ما أورده ردا عليها .

والسألة الثانية التي تعرض لها الناشر السابق هي مسألة صاحب الترجمة . وكلامه هاهنا لا يقل إثارة للعجب عنه في المسألة الأولى — قد اكتفى بأن نقل عن ابن النديم والقفطي ما يتصل بمقالة اللام بتفسير الإسكندر وتفسير ثاسطيوس . ولسنا هنا بإزاء ترجمة لهذين التفسيرين أحدهما أو كليهما حتى يكتفى بنقل ما يتصل بهما وحدهما دون ترجمة النص نفسه . إننا نحن بإزاء ترجمة النص وحده دون تفسير أحد . ونحن نجد فيما يتصل بترجمة النص ما يلي في ابن النديم :

« الكلام على كتاب الحروف ، ويعرف « بالإلميات » : ترتيب هذا الكتاب على ترتيب حروف اليونانيين ، وأوله الألف الصغرى ، ونقلها إسحق . والموجود منه إلى حرف مو ، ونقل هذا الحرف أبو زكرياء يحيى بن عدي . وقد يوجد حرف نوباليونانية بتفسير الإسكندر . وهذه الحروف نقلها اسطاث للكندي ، وله خبر في ذلك . ونقل أبو بشر متى مقالة اللام بتفسير الإسكندر — وهي الحادية عشرة من الحروف — إلى العربي . ونقل حنين بن اسحق هذه المقالة إلى السرياني . وفسر ثاسطيوس لمقالة اللام ؛ ونقلها أبو بشر متى بتفسير ثاسطيوس ؛ وقد نقلها شمل . ونقل اسحق بن حنين عدة مقالات . وفسر سوريانوس لمقالة الباء ، وخرجت عربي (كذا) ، رأيتها مكتوبة بخط يحيى بن عدي في فهرست كتبه » (الفهرست لابن النديم ، نشرة فلوجل ص ٢٥١ ؛ طبع مصر ص ٣٥٢ بلاثاريخ) .

وهذه الفقرة مليئة بالصعوبات : فهي غير منظمة ولا واضحة كما يقول اشتينشيدر (الرجع السابق ، ص ٦٦ § ٣٥) . وأول هذه الصعوبات ما يتصل بقوله : « ونقلها إسحق » ، فهل يقصد من الضمير في « نقلها » أنه يعود إلى الحروف كلها أو إلى الألف الصغرى التي ذكرها قبل هذا مباشرة ؟ إذا أخذنا بما يرد في القفطي لكان علينا أن نقول إن إسحق نقل الألف الصغرى وحدها دون بقية الحروف في هذه العبارة الأولى . واشتينشيدر يكتفى بوضع المشكلة على هذه الصورة .

ونستطيع أن نضيف إلى هذا أن ترجمة اسحق بن حنين لمقالة الألف الصغرى موجودة

حقاً ، وهي التي اعتمد عليها ابن رشد في شرحه لهذه المقالة ، وقد وردت في نشرة الأب بويج لكتاب « تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد »^(١) (ص ٣ — ص ٥٤) إلى جانب ترجمة اسطاث (في الهامش) . وليس في هذه النشرة من ترجحات اسحق لهذا الكتاب غير مقالة الألف الصغرى ، أما بقية المقالات فهي من ترجمة اسطاث . وهذه الواقعة قد تنيد في ترجيح التفسير الأول وهو أن تكون إشارة ابن النديم في قوله : « نقلها اسحق » مقصورة على الألف الصغرى ، دون أن يمنع ذلك من كون اسحق قد ترجم بعد ذلك مقالات أخرى غيرها .

وابن النديم يذكر لنا فعلاً بعد هذا أن اسحق قد نقل « عدة مقالات » ولكن هاهنا صعوبة أشد تعقيداً من الأولى . فأوجست ملر^(٢) يذهب إلى أن ابن النديم يقصد من هذا النقل أنه يتعلق بتفسير ثاسطيوس ، ما دام قد ذكر من قبل ترجمة إسحق للنص كله . ولكن اشتينشيدر يعترض عليه في هذا بحق فيقول : « والواقع أن اسحق ترجم تفسير اللام (لثاسطيوس) ؛ بيد أن هذه مقالة واحدة . فلعل الخبر الذي أورده « الفهرست » قد استقى من مصدر آخر »^(٣) . وهنا أيضاً ينتهي اشتينشيدر كما انتهى بالنسبة إلى الصعوبة الأولى دون أن يدلى بحكم . إنما يضيف إلى ما تقدم أنه في مخطوطة ليدن لتفسير ابن رشد لكتاب « ما بعد الطبيعة » قد وجد فرينكل Fraenkel بعض الأخبار المتناثرة غير المعلوم مؤلفيها ، وفيها أن ابن زرعة ترجم المقالة الثانية عشرة وأن نظيف بن أمين قد ترجم المقالة الثالثة عشرة ؛ وكل ما فسرهما القاضي (أبو الوليد بن رشد) هو عن ترجمة اسطاث فيما عدا مقالة الألف الصغرى ، فهي من ترجمة اسحق ؛ وآخر ما ترجمه اسطاث هو مقالة اللام ؛ أما الألف فن ترجمه نظيف . ونظيف هذا — هكذا يتابع اشتينشيدر روايته — هو من غير شك نظيف القس (حوالي سنة ٩٧٠ م = ٣٦٠ هـ) ، وقد حُرف اسمه ، وقد افترض أنه « بن يامين »

(١) « المكتبة العربية الإسلامية » ، مجلة العربية ، ح ٢ ، بيروت سنة ١٩٣٨
Averroës : Tafsir Ma BA'D AT—TABI'AT, texte arabe inédit, établi par Maurice Bouyges, S. J.

(٢) « الفلاسفة اليونان في القول العربية » لأوجست ملر ، ص ٢١ ، حله سنة ١٨٧٣ :
August Müller : Die griechischen Philosophen in der arabischen überlieferung, Halle.

(٣) موركي اشتينشيدر : « التراجم العربية عن اليونانية » ، ص ٦٨ .

(بنيامين) فُحِرَف بسهولة جداً إلى « بن » أمين^(١). ولكن ليس في هذا ما يحل الصعوبة في شيء. ولهذا لم يبق أماناً إلا أن نفسر قول ابن النديم المذكور آنفاً على أساس أن اسحق بن حنين قد ترجم عدة مقالات من كتاب « ما بعد الطبيعة » بخلاف مقالة الألف الصغرى. فهل من بينها مقالة اللام ؟

إذا رجعنا إلى ما يقوله ابن النديم وجدناه ينسب ترجمة مقالة اللام إلى : (١) اسطاث ؛ (٢) أبو بشر متى « بتفسير ثامسطيوس » ؛ (٣) شملى. أما اسطاث فلا شك فيه سواء في نص ابن النديم وفيما نعرفه اليوم من نشرة بويج. أما أبو بشر متى فالنص يحتمل أن يكون أبو بشر ترجمها وترجم معها تفسير ثامسطيوس، كما يمكن أن يحتمل أيضاً أنه ترجم تفسير ثامسطيوس لها غريب، دون النص، لأن حرف « الباء » في قوله « بتفسير » ليس واضحاً وضوحاً قاطعاً. كذلك فيما يتصل بشملى لا نجد الأمر واضحاً : هل يقصد أنه ترجم النص، أو ترجم تفسير ثامسطيوس وحده ؟ واشتيتشندر يرى الرأي الأول وهو أنه ترجم النص وحده (المرجع المذكور ص ٦٧). بيد أنه ليس في نص ابن النديم ما يقطع بهذا أو بالآخر أو بهما معاً.

أما الياشر السابق فيرجح أن يكون ناقل مقالتنا هذه هو أبا بشر (لا : بشر، كما كتب هو في غير تدقيق) متى بن يونس، ولديه سببان لهذا الترجيح : « الأول : عظم الشبه بين أسلوب ناقل المقالة وأسلوب ناقل شرح ثامسطيوس عليها، وأن الترجمة العربية للشرح تبتدى حيث تبتدى الترجمة العربية للنص، وقد ذكر ابن النديم والقفطى أن بشر (أقرأ : أبا بشر) قد نقل الاثنين إلى العربية. فالترجم عندنا إذن أن الترجمة التي بين أيدينا وترجمة تفسير ثامسطيوس التي أشرنا إليها هي لشخص واحد وهو بشر (أقرأ : أبو بشر). السبب الثاني : أن بشر (أقرأ : أبا بشر) بن متى لم يكن من النقلة الذين التزموا حرفية الترجمة ؛ وهذا بلا شك ظاهر في أكثر أجزاء المقالة. وربما نقلها بشر (أقرأ : أبو بشر) لاعتنا الأصل اليوناني مباشرة، بل عن نقل سرياني هو نقل حنين بن اسحق الذي ذكره ابن النديم » (ص ٩١).

(١) راجع فيما يتصل به : القفطى : « أخبار الحسكاه »، ص ٢٢١ طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ = ١٩٠٨ م ؛ ثم كتابنا « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية »، ص ٩٢.

وهذه الترجيحات كلها بدون مرجح . فدليله الأول هو أن شرح ثامسطيوس (وهو الذى نشرناه بعد ص ١٢ — ص ٣٣) هو من ترجمة أبى بشر ، وهو يشبه فى أسلوبه أسلوب مقاتلنا هذه . لكن من قال إن شرح ثامسطيوس هو من ترجمة أبى بشر ؟ اتد كان عليه أن يثبت هذا أولاً . أما وقد افترضه افتراضاً دون تحليل فدليله غير قائم . أما قوله : « إن الترجمة العربية للشرح تتبدى حيث تتبدى الترجمة العربية للنص » ، فليس فيه أدنى دليل أو شبهة دليل على أن متى هو الذى ترجم كليهما . ودليله الثانى وهو أن متى « لم يكن من النقلة الذين التزموا حرفية الترجمة » ، دليل غريب لا يقوم على أساس . فتى كان على العكس من هذا من أحرص الناس على حرفية الترجمة ، وهذا هو بعض السبب فى فساد عبارته العربية وعدم وضوحها بدرجة كافية ، كما هو مشاهد فى ترجمته لكتاب « الشعر » . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن الترجمة القديمة التى نحن بصدددها ترجمة دقيقة جميلة الأسلوب بحيث لو قورنت بترجمة متى لكتاب « الشعر » لتبين فى الحال أنها لا يمكن أن تكون لنفس الشخص . ولهذا فإن إجابة الناشر السابق هنا بمقالة الأسلوب هى حجة ضده من غير شك . ولهذا أيضاً فإننا نستبعد نهائياً — لهذه الأسباب الأسلوبية كذلك — أن يكون المترجم هو أبى بشر متى .

أما أن يكون شملى قد نقلها فليس لدينا أى دليل يرجح هذا ، فإن شملى شخصية مجهولة تماماً فى تاريخ الترجمة .

ولهذا لم يبق غير إسحق بن حنين — إلا أن تكون ترجمة اسطاث ؛ وليس لنا بعد دليل عليه لأن نشرة بويج لم تصل بعد إلى مقالة اللام — ؛ ومن هنا رأينا منذ اللحظة الأولى أن هذه الترجمة لا بد أن تكون من عمل إسحق ، كما رأينا كذلك أن ترجمة تفسير ثامسطيوس هى أيضاً من عمل إسحق . وليان هذا لا بد من الانتقال إلى النص الثانى من نصوصنا المنشورة هنا وهو :

— ٢ —

« من شرح ثامسطيوس لحرف اللام »

وهذا النص أيضاً مأخوذ عن المخطوطة ٦ م (حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية) ؛

ويبدأ الشرح من الفصل السادس ، شأنه شأن الترجمة الآتية الذكر . ويجب أن يُكتمل . بالنص الآخر الذي أوردناه ملحقاتاً (من ص ٣٢٩ — ص ٣٣٣) وهو يشتمل على شرح الفصل الأول وشرط من الثاني . أما هذا النص الثاني فعلوم مترجمه لأنه منصوب عليه صراحة في المخطوطة هكذا : « مقالة اللام » شرح ثامسطيوس ترجمة إسحق بن حنين ، هذا من ناحية ؛ ومن ناحية أخرى نجد أنه يتفق تمام الاتفاق مع الترجمتين العبرية واللاتينية اللتين نشرهما صمويل لانداور^(١) ، وقد ورد في نسخة ابن طبون العبرية أن الترجمة العربية من عمل إسحق بن حنين وقد أصلحها ثابت بن قرة . فلا صعوبة في هذه النسبة ، وإنما الشيء الذي يؤسف له حقاً هو أن هذا النص ناقص في مخطوطتنا (الظاهرية برقم ٢٨٧١ عام) ، ولو كان كاملاً لأغناها من كثير من الملاحظات هنا .

أما النص الآخر ، وهو المأخوذ عن المخطوطة ٦ م ، فأمره عسير . إذ يلاحظ عليه أول ما يلاحظ أنه مختصر إذا ما قورن بالترجمة اللاتينية أو العبرية المأخوذة عنها . فبينما النص المأخوذ عن مخطوط الظاهرية يوافق هاتين الترجمتين إلى حد كبير مما جعل في وسعنا الاستعانة بهما في تحقيق النص ، نرى هذا النص موجزاً لا يسيراً في حروفها ، وإن سارها في عباراتها الرئيسية . ولهذا فليس أمامنا إلا أن نقول إنه تلخيص أو ترجمة ملخصة . ونرجح أن يكون تلخيصاً عن ترجمة تفصيلية كما هو شأن بقية الرسائل الأرسطية الواردة في هذا المخطوط ، ٦ م . فالقطعة المأخوذة من حرف الألف الصغرى هي تلخيص أو مقتطفات من ترجمة إسحق بن حنين الموجودة في « تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد » (نشرة بويج ج ١ ص ٣ — ص ٤١ ؛ بيروت سنة ١٩٣٨) كما سنبين هذا بعد بالتفصيل (راجع بعد) ؛ كذلك وجدنا أن ترجمة الفصل السادس إلى العاشر من مقالة اللام فيه نقص كثير في مواضع عدة . ومن دراستنا للمواضع الناقصة في هذه الترجمة الأخيرة نشاهد أن الناقص ترجع : إما إلى ذكر الشواهد أو إلى الدخول في تفاصيل (راجع النقص المشار إليه في ص ٨ أي من ١٠٧٣ ب ٧ إلى ١٠٧٤ ا ٣٠) عيرة الفهم ، أو إلى استطرادات (مثل النقص المشار إليه في ص ٩ أي من ١٠٧٤ ب إلى ١٠٧٤ ب ١٤) . والحال كذلك أيضاً بالنسبة

Themistii : In Aristotelis Metaphysicorum Librum A Paraphrasis, Hebraice et (١)
Latine, edidit Samuel Landauer, Berolini, MCMIII.

إلى القطعة المأخوذة عن الألف الصغرى : فإن الحذف فيها يرجع إلى هذه العوامل . وهذا يدل على أن الناسخ أو من أشار عليه به (والأرجح أنه الناسخ نفسه ، بدليل قوله : عَظَمَها لنفسه ...) هو الذى أجرى هذه التلخيصات فى صلب الترجمات التى نقل عنها ، وأنه هو المسؤول وحده عنها ، لا النصوص الأصلية المنقولة عنها هى أو من نقلها من أوائل المترجمين .

لهذا رى أن النص المأخوذ عن المخطوطة ٦ م نص مختصر لشرح ثامسطيوس لمقالة اللام ، وأن الذى أجرى فيه هذا الإيجاز الناسخ أو أحد الكتاب ، وليس المترجم الأسمى . كما أننا إذا قارنا النصين من شرح ثامسطيوس وجدناهما بلغة واحدة فى مصطلحاتها ، وبأسلوب واحد يمتاز بالمذوبة والوضوح وفصاحة البيان ، وهى خصائص يتاربعها أسلوب إسحق بن حنين فى الترجمة . قال عنه ابن النديم : « وكان فصيحاً بالعربية ، يزيد على أبيه فى ذلك » (« الفهرست » ، ص ٤١٥ طبع مصر بدون تاريخ) ، وهو ما يدعونا إلى القطع بأن هذه الترجمة لا يمكن أن تكون من عمل أبى بشر متى بن يونس ، لأن ترجمة هذا ذات أسلوب ردىء فى العربية ، تغلب عليه العجمة حتى لا يكاد يبين . ومن ذا الذى يقرأ هذه الترجمة المشرقة التى بين أيدينا ويستطيع أن يعزوها إلى صاحب ترجمة كتاب « الشعر » ، تلك الترجمة الركيكة الفجة التى لا تكاد تُبين إلا بعد عناء شديد !
ونلخص هذا كله فنقول إنه تقرر لدينا :

أولاً : أن ترجمة فصول مقالة اللام وترجمة شرح ثامسطيوس كليهما من عمل إسحق ابن حنين ، فضلاً عما هو ثابت قطعاً من أن القطعة من الألف الصغرى الواردة فى نفس المخطوطة هى من عمل إسحق بن حنين كما يتبين من مقارنتها بالترجمة الواردة فى شرة بويج « لتفسير ما بعد الطبيعة » لابن رشد وهى منصوص على أنها لاسحق بن حنين ؛

ثانياً : أن النص المأخوذ عن ٦ م من شرح ثامسطيوس هو نص موجز أوجزه الكاتب أو الناسخ ، لا المترجم الأسمى ، كما فعل بالنسبة إلى ترجمة فصول مقالة اللام وترجمة مقالة الألف الصغرى .

هذا فيما يتصل بالمترجم العربى . أما اسم الكتاب فهو أحياناً « شرح » ثامسطيوس كما فى مخطوطتنا ، وأحياناً أخرى « تفسير » ثامسطيوس كما فى « الفهرست » لابن النديم

والقنطى ؛ أما ابن اسينا فينمته بأنه « تلخيص » ، وفي إثره جرى ابن رشد فى مقدمته لشرح هذه المقالة .

أما الذين أشاروا إلى هذا الشرح عند العرب فهم :

١ - الفارابى فى رسالة : « الإبانة عن غرض أرسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة » قال : « ثم لا يوجد للقدماء كلام فى شرح هذا الكتاب (« ما بعد الطبيعة ») على وجهه كما هولسائر الكتب (أى كتب أرسطو) ، بل إن وُجد لمقالة اللام للإسكندر - غير تام ؛ ولثامسطيوس - تاماً .

« وأما المقالات الآخر فإما لم تشرح ، وإما لم تنبَقْ إلى زماننا . على أنه قد يُظن إذا نُظِرَ فى كتب المتأخرين من المشائين أن الإسكندر كان قد فسر الكتاب على التمام ^(١) » . ومن هذا النص يقين أن شرح ثامسطيوس كان موجوداً فى زمان الفارابى تاماً ، ومن الواضح أنه كان منقولاً إلى العربية ، وإذا كان كذلك فإشارته إما أن تكون لترجمة إسحق ابن حنين أولترجمة أبى بشر متى ، فالأول متقدم عليه (توفى اسحق سنة ٢٩٨ هـ = ٩١٠ م أو سنة ٢٩٩ هـ) والثانى عصره (توفى أبو بشر متى سنة ٣٢٨ هـ - سنة ٩٤٠ م ، والفارابى توفى سنة ٣٣٩ هـ - ٩٥٠ م) . ونقلت نظر القارىء إلى قوله إن شرح الإسكندر الأفروديسى كان غير تام ، وهو أمر لم يشر إليه ابن النديم فى كلامه عن شرح الإسكندر لمقالة اللام .

٢ - جابر بن حيان أو أصحاب الكتب المنسوبة إليه ، فقد جاء فى كتاب « البحث » المنسوب إلى جابر ذكره فى موضعين : (أ) « وأما < ثا > مسطيوس فإنه يوضح الفلاسفة فى رسالته التى شرح فيها اللام (فى المخطوطة : اللام) من كتاب أرسطوطاليس فيما بعد الطبيعة ، ويقول ما لا تجاسر القوم على قوله (ص : قولهم) فى الجوهر الأول إنه موضوع ذاته ، وكما قول إن الجوهر موضوع . وهذا الكلام قد طال تفسيرنا له ، وليس بنا حاجة إليه فى هذا الموضوع . » (ورقة ١٤٨) ؛ (ب) « فأقول إن الحرك الأول لما كان شاملاً لهذا العالم كله ، وكما يقال إنه فلك الأفلاك التاسع ، أو كما قال أرسطوطاليس إن ذات هذا الجوهر العظيم صورة مجردة من المواد كلها ... أو كما قال ثامسطيوس فى تفسيره لمقالة اللام

(١) « مجموع رسائل الفارابى » ، ص ٤٠ . طبع مصر سنة ١٣٢٥ هـ - ١٩٠٧ م .

(ص : إلام) من كتاب أرسطوطاليس فيما بعد الطبيعة إنه نور مبثوث وراء العالم ، وإنه الخير كله والحسن كله ، وأمثال ذلك . فليت شعري أى هذه الآراء تُختار ! » (ورقة ١٥٥)^(١) . ولعل ما يشير إليه في (١) هو ما ورد بعدُ ص ١٧ فيما يتصل بكون المبدأ الأول عقلاً ومعقولاً ، وكذلك إلى ما يرد ص ٢٠ من أنه يعقل ذاته ، فهو إذاً موضوع ذاته . أما ما يشير إليه في (ب) فهو ما سيرد بعدُ ص ١٨ . لكن الإشارة في كلتا الحالتين لا نجد لها بحرفها وألفاظها في هذه المواضع ، وإما بمعانيها . فأغلب الظن إذاً أن تكون إشارته إلى المعنى ، لا إلى النص الحرفي ، خصوصاً وهو بمعرض حديث عام .

٣ — ابن سينا : أشار إلى شرح ثامسطيوس في « الشفاء » وفي « النجاة » إشارات عامة ؛ أما الإشارة الصريحة فهي التي ترد بعدُ في شرحه « على كتاب حرف اللام » (ص ٢٦) حين قال : « وما يحسن ثامسطيوس فيه أنه يصرح بأن المبدأ الأول يعقل ذاته ، ثم من ذاته يعقل كل شيء » ، فهو يعقل العالم العقلي دفعة من غير حاجة إلى انتقال وتردد من معقول إلى (ص ٢٧) معقول ، وأنه ليس يعقل الأشياء على أنها أمور خارجة عنه يعقلها منها كحائنا عند المحسوسات ، بل يعقلها في ذاته : فإنه لا يجب أن يكون كونه عقلاً بسبب وجود الأشياء المعقولة حتى يكون وجودها جَعْلَهُ عقلاً ؛ بل الأمر بالعكس . ويقول : إن كان للأول شيء ، كُتِمَهُ ، فليس بذلك الشرف ، سواء كان معقوله واحداً أو كثيراً . » وابن سينا يشير هنا إلى ما سيرد بعدُ ص ٢٠ في شرح ثامسطيوس . كما أنه أشار مرة أخرى إلى شرح ثامسطيوس في شرحه هذا كما سيرد بعدُ ص ٣١ التي يشار فيها إلى شرح ثامسطيوس الوارد هنا ص ٢١ .

ومن المعروف أن ابن سينا اعتمد كثيراً أو كل الاعتماد على شروح ثامسطيوس خاصة . وفي هذا يقول الشهرستاني : « ونحن اخترنا في نقل مذهبه (الكلام عن أرسطو) شرح ثامسطيوس الذي عليه اعتمد مُقَدِّمُ المتأخرين ورئيسهم أبو علي بن سينا » (الشهرستاني : « الملل والنحل » بهامش « الفصل في الملل والأهواء والنحل » لابن حزم ، ص ٣٠٤ — ص ١٠٥ بالهامش ، مصر سنة ١٣٤٧ هـ — ١٩٢٨ م) .

(١) راجع باول كراوس : « جابر بن حيان » ج ٢ ص ٣٢٣ وتعليق ٨ ، القاهرة سنة ١٩٤٢
 . Paul Kraus : *Jābir ibn Ḥayyān*, Le Caire, 1942

٤ — وهذا يقودنا إلى الشهرستاني الذي ينقل كثيراً عن شروح ثامسطيوس في عرضه لمنهج أرسطو كما قال في النص السالف . وقد ذكر خاصة مقالة اللام في عدة مواضع هي : (١) « وقال (أى أرسطو ، تبعاً لشرح ثامسطيوس في غالب الظن) في كتاب « أنولوجيا » من حرف اللام : إن الجوهر يقال على ثلاث أضرب : اثنان طبيعيان ، وواحد غير متحرك . قال : إنا وجدنا المتحركات على أثر اختلاف جهاتها وأوضاعها ، ولا بد لكل متحرك من محرك . فإما أن المحرك يكون متحركاً فينسلل القول ولا ينحصر ؛ وإلا فيستند إلى محرك غير متحرك . ولا يجوز أن يكون فيه شيء ما بالقوة : فإنه يحتاج إلى شيء آخر يخرج من القوة إلى الفعل . فالفعل إذا أقدم على ما بالقوة . وكل جاز وجوده في طبيعته معنى ما بالقوة ، وهو الإمكان والجواز ؛ فيحتاج إلى واجب به يجب . وكذلك كل متحرك فيحتاج إلى محرك . فواجب الوجود بذاته ذات وجودها غير مستفاد من وجود غيره ؛ وكل موجود فوجوده مستفاد عنه بالفعل ، وجائز الوجود له في نفسه وذاته الإمكان . وذلك إذا أخذته بشرط علته فله الوجود ، وإذا أخذته بشرط لاعلته < فله > الامتناع . » (ب) « المسألة الثانية : في أن واجب الوجود واحد (في المطبوع : واحد) : أخذ أرسطوطاليس يوضح أن المبدأ الأول واحد من حيث أن العالم واحد ، ويقول إن الكثرة بعد الاتفاق في الحد ليست هي كثرة العنصر . وأما ما هو بالآنية الأولى فليس له عنصر تمام قائم بالفعل ، لا يخاط القوة . فإذاً المحرك الأول واحد بالكلمة والعدد ، أى الاسم والذات . قال : فحرك العالم واحد . — هذا نقل ثامسطيوس » . و (١) تشير إلى ص ١٢ بعد ؛ و (ب) تشير إلى ص ١٩ س ١٠ وما يليه .

وهذان الموضعان (خصوصاً الثاني) هما اللذان أشار فيهما صراحة إلى شرح ثامسطيوس . أما الموضع الأخرى وهي ما يتلو الكلام السابق مباشرة حتى ص ١١٥ س ٣ هامش ؛ فعلى مأخوذة عن مقالة اللام ولعل ذلك عن شرح ثامسطيوس كذلك كما يفهم من عبارته الاستهلاكية لكل مقاله عن أرسطو . فلترجع في مواضعها ، ولا حاجة إلى إيرادها هنا . ومن السهل أن يستخلص منها شرح ثامسطيوس على نحو ملخص إجمالي .

نم نرى الشهرستاني يشير في موضع آخر إلى شرح ثامسطيوس هذا لمقالة اللام ، وذلك

في الفقرة التي عقدها ثامسطيوس ، فقال : « قال ثامسطيوس : قال أرسطوطاليس في مقالة اللام : إن الطبيعة تفعل ما تفعل من الحكمة والصواب ، وإن لم تكن حيواناً إلا أنها أُلهمت من سبب هو أكرم منها وأبعث (في المطبوع : أوهي) . ألا (في المطبوع : إلى) إن السبب هو الله . وقال أيضاً (أي ثامسطيوس في الشرح المذكور ، أولل الإشارة إلى أقوال لثامسطيوس عامة) إن الطبيعة طبيعتان : طبيعة مستعلية على الكون والفساد بكلّياتها وجزئياتها — بمعنى الفلك والنّيرات — ، وطبيعة يلحق جزئياتها الكون والفساد ، لا كليتها — يريد بالجزئيات الأشخاص ، وبالكليّات الاستقصات » (الشهرستاني : « الملل والنحل » ج ٤ ص ١٤ بالهامش ، الطبعة المذكورة) . والإشارة هنا إلى الفصل الثالث من مقالة اللام ، وشرح ثامسطيوس له مفقود في نشرتنا هذه ، ولهذا نحيل إلى الترجمة اللاتينية فنقول إن الإشارة إلى ص ٩ س ٣١ وما يليه من نشرة لا نداور المذكورة آفأ .

٥ — ابن رشد : اقتبس منه سراً في شرحه على نفس المقالة في كتابه « تفسير ما بعد الطبيعة » ، ولكنه نقده في كل موضع وحرص على متابعة هذا النقد حرصاً بالغا . ونكتفي بهذا القدر إلى أن ينشر الجزء الثالث من نشرة بويج « لتفسير ما بعد الطبيعة » لابن رشد . وتلك هي الإشارات والنقول غير المباشرة لشرح ثامسطيوس لمقالة اللام في الكتب العربية ؛ بيد أننا لم نستطع الانتفاع من هذه النقول في تحرير النص ، لأنها ليست نقولاً بالمعنى الحقيقي ، بل هي بالأحرى إشارات عامة أو اقتباسات موجزة غير مطردة . ولهذا فالإشارة هنا إليها لم تكن من أجل ما يعرف بالمنقول غير المباشر tradition indirecte ، وإنما لبيان تاريخ هذا الشرح في العالم العربي بطريقة إجمالية ، حتى ننفع بها في « الجزء الثاني » من كتابنا هذا ، وهو الخالص بدراسة صورة أرسطو في الفكر العربي .

أما عن صحة نسبة الشرح إلى ثامسطيوس فإنها ليست موضع شك . فعلى الرغم من أن أصله اليوناني مفقود ، فإنه لا تزال تمت اقتباسات يونانية منه توجد في الحواشي على أرسطو ص ٧٩٨ - ص ٨١٣ من نشرة برّندس Brandis ، فلا حاجة بعد إلى فضل بيان . بل ننقل إلى بيان قيمته الموضوعية فنقول إن شروح ثامسطيوس على أرسطو^(١) تمتاز

(١) راجع يانها مي « فائز معارف علوم الأوائل » ، النشرة الجديدة ، المجلد الخامس تحت اسم =

بالوضوح والبساطة ، وهى بالأحرى عروضاً موسعة paraphrases أكثر منها شروحات بالمعنى الحقيقى ، ومن هنا كانت ضالة قيمتها وسعة انتشارها وشهرتها فى وقت واحد معاً . واعتماده فيها خصوصاً على الشروح الأقدم التى يذكر هو من بينها شروح أندرونيقوس الرودى والإسكندر الأفروديسى وفورفور بوس الصورى .

ولقد كان لها أثرها الواضح . فى التى دفعت بسلوس Psellos العالم اليونانى (المتوفى سنة ١١١٠ ؟) وسوفونياس Saphonias إلى القيام بعمل تفسيرات من هذا الطراز . كما أن يوحنا أويجى النحوى انتفع بها كثيراً . وبإشادها هى وشروح الإسكندر الأفروديسى أحال المشاؤون العرب النفرقة الأرسطية البسيطة من العقل الفعال والعقل المتفعل إلى نظام معقد من عمليات الصدور للعقول وتطورها من العقل بالقوة إلى العقل المستفاد . ثم كان لها أثرها كذلك من بعد العرب وعلى آثارهم فى الفكر اليهودى . فترى شارحين على « دلالة الحائرين » لموسى بن ميمون يقتبسان من شرح تاسطوبوس هذا على مقالة اللام ، وهما : شمتوب^(١) بن بليغرة ، ويوسف كاسي^(٢) . ثم كان لها بعد هذا أثرها الضخم فى الفكر الاسكلافى فى القرب بعد ترجمتها من العبرية إلى اللاتينية .

— ٣ —

« شرح كتاب حرف اللام للشيخ الرئيس ابن سينا »

وهذا أيضاً عن المخطوطة ٦ م ؛ وله مخطوط آخر فى دار الكتب بالخزانة التيمورية رقم ٨٦ حكمة (تيمورية) . ولكن هذا المخطوط الثانى أحدث جداً ومشحون بالأخطاء بحيث لم تكن له أدنى فائدة فى مراجعته مع المخطوطة ٦ م^(٣) ، ومن هنا اكتفينا فى الجهاز القدى

== تاسطوبوس ، مموذ ١٦٥٣ إلى ١٦٥٥ ، اشتونجرت سنة ١٩٣٤

Pauly-Wissowa : Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart

Schemtob b. Palquera : More ha-more, Pressburg 1837, p. 85 (١)

phi Kaspi Commentaria hebr. in R. Mosis Malmonidis tractatum (٢)

Dalālat al Halīm... ed. Salomo Werblumer, Frankfurt a. M. 1818, p. 88

(٣) توجد عنها نسخة أخرى حديثة برقم ٢١٦ حكمة ولسغة بدار الكتب ، وهى مأخوذة لحساب دار الكتب عن المخطوطة ٦ م ، ولا نية لها إذن ، فضلاً عما وقع فيه النسخ الحديث من أخطاء عديدة . كذلك توجد مخطوطة من نفس النوع برقم ٢١٥ حكمة ولسغة بدار الكتب تفسير « أنولوجيا » لابن سينا ، ومخطوطة من نفس النوع برقم ٢١٥ ، حكمة ولسغة بدار الكتب تفسير « كتاب النفس » . ولقد رفضنا أن ندمها مخطوطات أصلية أو أن نجلبها أى حساب .

بذكر الاختلاف في صفحة واحدة ، بدلاً من تمويد الهوامش بما لا غناء فيه . فهذا هو النهج الأسلم في النشر .

وهذا الشرح كذلك يبدأ من الفصل السادس من مقالة اللام شأنه شأن النصين الأول والثاني . فهل أراد الناسخ أو الكاتب ألا يختار غير الابتداء من هذا الفصل دون الفصول السابقة الخصة ، أو لم يوجد — بالنسبة إلى شرح ابن سينا — إلا هذا القسم ؟ إن لم نستطع القطع برأى نهائي ، فإننا مع ذلك نرجح مطمئنين أن ابن سينا قد شرح المقالة كلها ، وأن الناسخ هو الذي اختار ابتداء من الفصل السادس فحسب شأنه في هذا شأنه في بقية ما أخذه من نصوص وشروح لهذه المقالة .

وأول مسألة يثيرها شرح ابن سينا هذا مسألة « الإنصاف » . ففي المخطوطة ورد بصراحة : « ومن كتاب الإنصاف : شرح حرف كتاب اللام للشيخ الرئيس ابن سينا على ابن الحسين بن عبد الله » (ص ١٣٨ ب من المخطوطة ٦ م حكمة وفلسفة) . فلننظر الآن في كتاب « الإنصاف » هذا .

قال البيهقي في « تمة صوان الحكمة » في حديثه عن ابن سينا إنه وقعت الحرب بين العميد أبي سهل الحمدوني صاحب الرأي من قبل السلطان محمود وبين علاء الدولة الذي كان ابن سينا في خدمته ، فذهب « العميد أبو سهل الحمدوني مع جماعة من الأكراد أمتعة الشيخ وفيها كتبه ، ولم يؤخذ من كتاب « الإنصاف » إلا أجزاء .

« ثم ادعى عزيز الدين الفقاعي الزنجاني في شهور سنة خمس وأربعين وخمسمائة أنه اشترى منه نسخة بأصفهان وحملها إلى مرو . والله أعلم » (نشرة كرد علي ، دمشق سنة ١٩٤٦ ص ٦٧ - ص ٦٨) . ثم يروي ابن الأثير في حوادث سنة ٤٢٥ أن أبا سهل الحمدوني لما استولى على أصفهان نهب خزائن علاء الدولة وكان أبو علي ابن سينا في خدمة علاء الدولة فأخذت كتبه ، وحملت إلى غزنة ، فجملت في خزائن كتبها إلى أن أحرقها عساكر الحسين ابن الحسين الفوري . ويقول الففطى (ص ٢٧٧ طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ - ١٩٠٨ م) وهو يروي ما رواه أبو عبيد الجوزجاني تلميذ ابن سينا : « وفي اليوم الذي قدم فيه السلطان مسعود إلى أصفهان نهب عسكره وحل الشيخ وكان الكتاب (كتاب « الإنصاف »)

في جلته ، وما وَفَّ له على أثره . وابن أبي أصيبعة يقول : « كتاب « الإنصاف » :
 مشرون مجلدة ، شَرَحَ فيه جميع كتب أرسطوطاليس وأنصف فيه بين المشرقين والمغربيين —
 ضاع في نهب السلطان مسعود » (٢٠ ص ١٨ م ٢٥ — م ٢٧) .

تلك هي الروايات الرئيسية الواردة في كتب التراجم عن كتاب « الإنصاف » هذا .
 وهي روايات متناقضة : فالتفطى وابن أبي أصيبعة يؤكدان أن الكتاب فقد نهائياً في نهب
 السلطان مسعود ؛ والبيهقي يرى أن هذا النهب لم يتناول من كتاب « الإنصاف » إلا أجزاء ،
 ثم يروي دعوى عزيز الدين الفقاخي الزنجاني الذي زعم أنه اشترى من الكتاب نسخة
 بأصفهان وحملها إلى مرو سنة ٥٤٥ هـ ، أي بعد وفاة ابن سينا بمقدار ١٧ سنة . هذا إلى جانب
 الاختلاف بين هؤلاء الرواة في بيان كيفية هذا النهب .

بيد أننا نعتقد أن بعضاً من هذا التناقض يمكن أن يحل عن طريق ماورد في الرسائل التي
 نشرناها في هذا الكتاب . ففي رسالة ابن سينا إلى أبي جعفر الكيا ، وهي التي تكونُ للدخل
 إلى كتاب « المباحثات » هنا ، يقول ابن سينا : « إني كنت صنفْتُ كتاباً سميت به « كتاب
 الإنصاف » وقسَّمت العلماء قسمين : مغربيين ومشرقيين ؛ وجملت المشرقين يعارضون
 المغربيين ، حتى إذا حَقَّ اللَّدُّ ، تقدمت بالإنصاف . وكان يشتمل هذا الكتاب على
 قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة . فأوضحْتُ شَرَحَ المواضع المشككة في القصص (أي
 في نصوص كتب أرسطو أو المشائين) إلى آخر « أتولوجيا » ، على ما في « أتولوجيا » من
 المعلن . وتكلمت على سهو المفسرين ، وعملت ذلك في مدة يسيرة ما لو حرَّرت لكان
 عشرين مجلدة . فذهب ذلك في بعض المزام ، ولم يكن إلا نسخة التصنيف ، وكان النظر
 فيه وفي تلك الخصومات نزهة (أي بين المشرقين وهم المشاؤون من أهل بغداد ، وبين
 المغربيين وهم الشراح الأرسطيون مثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي) . وأنا بعد
 فراغى من شيء أعمله أشتغل بإعادته وإن كان ظل الإعادة ثقيلاً . لكن ذاك (أي
 « الإنصاف » فيما نظن) قد كان يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية وتصحيحهم وجهلهم .
 والآن فليس يمكنني ذلك ، وليس لي مهلة ، ولكن أشتغل بمثل الإسكندر وثامسطيوس
 ويحيى النحوي وأمثالهم » (راجع بعدُ ص ١٢١ — ص ١٢٢) .

ومن هذا النص يتبين أولاً : غرض ابن سينا في هذا الكتاب وهو أن يأتي برأى الشرقيين و برأى الغربيين في أمهات المسائل ويعارض الواحد بالآخر ، ثم يتقدم بالإنصاف بينهما . ومن أجل هذا قام بشرح النصوص — الأرسطية ، فيما يخص إلينا — كلها إلى أن بلغ « أثولوجيا » ، ويدل على مواضع سهو المفسرين . وثانياً : أنه لم يجر الكتاب ، إنما وضع مَسوداته ، وهذه ذهبت في « بعض المزامم » ، وهو يقصد بها نهب السلطان مسعود ابن السلطان محمود ، حينما غزا أصفهان سنة ٤٢٥ . وثالثاً : أنه لم يستطع إعادته كله على الأقل . فهل أعاد البعض منه ؟

أما المسألة الأولى فتتفق عليها بين الروايات التي تحدثت عن موضوع الكتاب ، إذ قال ابن أبي أصيبعة كما ذكرنا إن ابن سينا شرح في هذا الكتاب « جميع كتب أرسطوطاليس وأنصف فيه بين الشرقيين والغربيين » (٢ ص ١٨ ص ٢٥ — ص ٢٧) ويلوح أن ابن أصيبعة استقى هذا الخبر من تلك الرسالة التي أشرنا إليها .

كذلك تتفق الروايات في المسألة الثانية وهي أن الكتاب كان لم يجر منه إلا مسوداته ، وأن هذه ذهبت في نهب السلطان مسعود . والجديد فيها قول البيهقي : « ولم يؤخذ من كتاب « الإنصاف » إلا أجزاء » (ص ٦٧ من الطبعة المذكورة) ، وظاهر النص معناه أن ما نُهب من هذا الكتاب هو أجزاء دون أجزاء ، بدليل إرادته بعد هذا لدعوى عزير الدين الفقاعي أنه اشترى منه نسخة (كاملة ؟) في سنة ٥٤٥ في أصفهان .

وتلك هي المسألة الثالثة الرئيسية ، ألا وهي : هل أعاد ابن سينا كتابته إن كان قد ضاع كله ؟ نرى في رسالة أخرى نشرناها بعد (ص ٢٤٥) أن ابن سينا يقول في رسالة إلى صديق تحمّزَن على ضياع « التنبيهات والإشارات » وسأله عن « المسائل الشرقية » : « وأما تحمّزته على « ضياع التنبيهات والإشارات » فعندي أن هذا الكتاب توجد له نسخة محفوظة . وأما « المسائل الشرقية » فقد كتبت أعيانها ، بل كثيراً منها ، في أجزائها لا يطلع عليها أحدٌ ، وأثبت أشياء منها من « الحكمة العرشية » في جَزَازات : فهذه هي التي ضاعت . إلا أنها لم تكن كبيرة الحجم ، وإن كانت كثيرة المعنى كلية جداً . وإعادتها أمرٌ سهل . بل لما كتب « الإنصاف » لا يمكن أن يكون إلا مبسوطاً ؛ وفي إعادته شغل . ثم من هذا

المُعيد ومن هذا المنبر عن الباطل للحق، وعن الدنيا للآخرة، وعن الفضول للفضل !! لقد أنشأ القدر في غيالب الغير، فما أدري كيف أعلمس، وأخلص، إلى آخر ما قاله عن اضطراب أحواله بسبب مشاركته في الأمور السياسية مما جعله ينسلخ عن العلم. وفي هذا النص كذلك ما يعيل بنا إلى القول بأنه لم يُعد الكتاب كله، أعني « الإنصاف »، لأنه لم يمد له « مُهلة » لإعادته، وقد اضطربت أحواله بحيث لم يكن في وسعه الانكشاف من جديد على مثل هذا العمل الضخم. لهذا نرى أن دعوى عزيز الدين الفقاعى يجب أن تؤول على نحو آخر.

وهذا التأويل هو أن يقال إنه لم يقصد نسخة كاملة من « الإنصاف » ، بل أجزاء منه هي التي بقيت بعد النهب ، وهي التي قال عنها البيهقي : « ولم يؤخذ من كتاب الإنصاف إلا أجزاء » . ويتأيد هذا بقوله في الرسالة السابقة : « وأما « المسائل الشرقية » فقد كتبتُ أعيانها بل كثيراً منها في أجزائها لا يطلع عليها أحدٌ ، وأثبتُ أشياء منها من « الحكمة العرشية » في جُرَازات ، فهذه هي التي ضاعت ، . . . » . فقوله المسائل الشرقية يقصد به من غير شك كتاب « الإنصاف » ، بدليل قوله بعدُ : « بلى ! كتاب « الإنصاف » لا يمكن أن يكون إلا مبسوطاً » مع أنه لم يشر إليه من قبل بالاسم ، وهذا يدل بوضوح على أنه لما أشار إلى « المسائل الشرقية » قصد كتاب « الإنصاف » وقد تحزّن على ضياع ذلك الصديق الذي يوجه إليه هذه الرسالة . ومعنى هذا النص إذاً أن كتاب « الإنصاف » لم يضع منه إلا الجزء الذي حرره وهو القسم منه انخلاص بالحكمة العرشية . أما الباقي فلم يضع . وهذا الباقي هو الأجزاء الباقية التي أشار إليها البيهقي . وهذا من شأنه أيضاً أن يفسر قوله في الرسالة إلى الكيا : « وأنا بعد فراغى من شيء اشتغلُ بإعادته ، وإن كان ظل الإعادة ثقيلًا . لكن ذاك (أى الذى كان على إعادة) كان يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرم وجهلهم » (ص ١٢١ - ص ١٢٢) . ومعنى هذا أن الشيء الذى ضاع وهو انخلاص بالحكمة العرشية هو ذلك القسم الذى كان يشتمل على تلخيص آراء البغداديين ونقدها . أما القسم الآخر ، وهو الذى بقي بعد هذا النهب ، فهو المتصل بشرح كتب أرسطو وبيان سهو المفسرين ؛ ففضل أن يشتغل « بمثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوى وأمثالهم » (ص ١٢٢) على أن يشتغل بهؤلاء البغداديين

المثانين ، وهم المشرقيون . وقد ترك هذا القسم دون أن يحمره تحريراً نهائياً ، وهو بعينه الذى بين أيدينا أجزاء منه هى التى نشرناها هنا : « من شرح مقالة اللام » ثم « شرح كتاب النفس » ثم شرح كتاب « أنولوجيا » .

وخلاصة رأينا إذن هو أن كتاب « الإنصاف » لابن سينا كان هذا قد كتب دساتيره ولم يحمر منه تحريراً نهائياً إلا القسم الخاص بالحكمة الرشيدة ، وهذا القسم هو وحده الذى ضاع فى نهب السلطان مسعود سنة ٤٢٥ ، ولم يجد ابن سينا من الفراغ أو النشاط ما يدفعه إلى إعادة هذا المفقود ، ولا إلى التحرير الهأى لما بقى من الكتاب ، أو إن كان قد حرر شيئاً فهو جزء قليل لعله هو بعينه الباقى بين أيدينا . وأنه قد بقى إذن من كتاب « الإنصاف » أجزاء لعل بعضها فى صورة محررة والآخر فى هيئة مسودات ، ونرجح أن يكون قد فعل هذا : أى حرر جزءاً ولم يحمر الباقى .

ويتأيد هذا رأى بطريقة حاسمة عن طريق ما أورده السهروردى المقتول (المتوفى سنة ٥٨٧ هـ = سنة ١١٩١ م) فى كتاب « المزارع والمطارحات » فقال : « ولا يكفهم ما قد يعتذرون به ، وهو ما ذكره صاحب « الشفاء » > أبو على بن سينا < فى بقايا مسودة له تسمى بـ « الإنصاف والانتصاف » أن وجود الحق الأول لا يمكن المولات من تقدم الإسكان عليها^(١) . فى هذا النص الثمين ما يقطع رأينا هذا وهو أن كتاب « الإنصاف » ظل مسودة أودساتير ، وأنه بقيت منه بقية . وإنا لنأمل أن يؤدى نشر نصوص أخرى إلى زيادة تأكيد هذا رأى ، إن كان لا يزال بعد فى حاجة إلى فضل تأييد .

وتلك إذن المسألة الأولى المتصلة بكتاب « الإنصاف » من حيث تاريخ وجوده . والمسألة الثانية هى ما إذا كانت النصوص الثلاثة التى عثرنا عليها فى مخطوطتنا هذه هى من « الإنصاف » . وهى مسألة يسيرة الحل ، والجواب عنها بالإيجاب للأسباب التالية :

أولاً : أنه ورد صراحة فى المخطوطة ٦ م فيما يتصل بالنصين الأول والثانى وهما شرح

(١) « مجموعة فى الحكمة الإلهية من مصنفات شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردى » ، عني بتصحيحه هـ . كوربين H. Corbin ، المجلد الأول ، ص ٣٦٠ ، استانبول ، مطبعة المعارف سنة ١٩٤٥ (رقم ٣٦١ من النشرات الإسلامية لحماية المشرقين الألمانية) .

« مقالة اللام » وشرح « أتولوجيا » أنهما من « الإنصاف » (ص ١٣٨ ب ، و ص ١٤٦ من المخطوطة ٦ م) .

ثانيا : فيما يخص بالنص الثالث وهو « التعليقات على حواشى كتاب النفس » لا نجد ذكراً لكونه من « الإنصاف » فى مخطوطتنا هذه . ولكن هذا الصمت لا يمكن أن يؤخذ حجة على كونه من غير كتاب « الإنصاف » ، لأن لدينا أسباباً تدعو إلى عده من « الإنصاف » . وأولها يتصل بموضوعه : فى هذا النص عرض لآراء المشرقين وملاحظاتهم على كتاب « فى النفس » لأرسطاطاليس ، وفيه كذلك عرض لآراء ابن سينا وشروح له على مواضع متصلة من هذا الكتاب . ونحن نعلم مما أورده ابن سينا فى رسالته إلى الكيا أنه فى الإنصاف قسم « العلماء قسمين : مغربيين ومشرقيين . وجعلت (أى أنا : ابن سينا) المشرقين يعارضون الغربيين ، حتى إذا حقّ اللدّد تقدمت بالإنصاف . وكان يشتمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة . وأوضحت شرح المواضع المشككة فى النصوص إلى آخر « أتولوجيا » — على ما فى « أتولوجيا » من المطنن ؛ وتكلمت على سهر المقسرين » (راجع بدء ، ص ١٢١) . وهذا بعينه هو ما نجده فى هذا الشرح لكتاب « فى النفس » : فإنه فيه يضع آراء المشرقين (ويقصد بهم المشائين المعاصرين له من أهل بغداد — وقد وضعا خطأ تحت كلمة : « المشرقين » أينما وردت لإبراز رأيهم) بإزاء آراء الغربيين (وهم شراح أرسطو الغربيون : مثل الإسكندروناسطيوس وبجي النحوى الخ) ويتقدم بالإنصاف بينهم . كذلك يخبرنا ابن أبى أصيبعة عن موضوع كتاب « الإنصاف » فيقول : « شرح فيه جميع كتب أرسطوطاليس ، وأنصف فيه بين المشرقين والمغربيين » (« عيون الأنباء فى طبقات الأطباء » ، ج ٢ ص ١٨ س ٢٥ — ٢٦ ، طبع ١٠٠٠ مكر) . والسبب الثانى هو ما أورده ابن أبى أصيبعة أيضا فى كلامه عن مؤلفات ابن سينا فقال : « شرح كتاب النفس لأرسطوطاليس ، ويقال إنه من « الإنصاف » (الكتاب نفسه ، ج ٢ ص ٢٠ س ٦ — ٧) . ولعل السر فى استخدامه العبارة : « ويقال إنه » — وهى التى تنطوى على شئ من التشكيك — هو أنه لما لم يطلع على الكتاب (هو أو من روى عنه أو نقل) فلا يستطيع أن يطلق القول فى صيغة التوكيد ، خصوصاً وقد قال من قبل : « ضاع (أى « الإنصاف ») فى نهب السلطان مسعود » (ج ٢ ص ١٨ س ٢٧) ، « وصنف

الشيخ كتاب «الإنصاف» ، واليوم الذى قدم فيه السلطان مسعود إلى أصفهان نَهَبَ عسكره رَحْلَ الشيخ ، وكان الكتاب فى جلته وما وَقَفَ له على أثر « (ج ٢ ص ٨ س ٢١ - س ٢٢) » وهى عبارة نقلها ابن أبى أصيبعة عن القفطى .

لهذا نستطيع أن نؤكد مطمئنين أن النص الثالث وهو « التعليقات على حواشى كتاب النفس لأرسطاطاليس » هو أيضا من كتاب « الإنصاف » .

ثالثا : أن موضوع النصين الأول والثانى - شأنهما شأن النص الثالث - هو بينه كما ورد فى بيان موضوع كتاب « الإنصاف » وفق ما ذكرناه منذ قليل . وعلى هذا فلا مِرْيَة فى أن هذه النصوص الثلاثة من كتاب « الإنصاف » .

أما مسألة : هل هو كل « بقايا » كتاب « الإنصاف » بعد ضياع ما ضاع منه ؟ - فهذه مسألة لا سبيل إلى الخوض فيها ، لأن الوثائق التى لدينا حتى الآن لا تخبرنا بشئ . عما بقى ولم يبق من هذا الكتاب ؛ ولعل مخطوطات جديدة أن تزيدنا وضوحا فى هذا الجانب .

والآن وقد حللنا هاتين الشكلتين الرئيسيتين الخاصتين بنقد المصدر فيما يتصل بكتاب « الإنصاف » ، قد بنى علينا أن ننظر فى مسألة أخرى هى تلك المتصلة باسم الكتاب . فالوثائق كلها مجمعة على ذكر اسم « الإنصاف » لم تشذ عنها وثيقة واحدة . وإنما وجه الإشكال هو فى أن بعضها يذكره بهذا الاسم : « الإنصاف والانتصاف » ، ذكر هذا السهروردى فى الموضوع المشار إليه آمأ (ص ٢٧) فقال : « بقايا مُسَوَّدة له تُسمَّى بـ « الإنصاف والانتصاف . . . » (« مجموعة فى الحكمة الإلهية » نشرة كوز بان ص ٣٦٠ ، استانبول سنة ١٩٤٥) ، وهكذا ورد فى جميع المخطوطات لكتاب « المشارع والمطارحات » ما عدا مخطوطاً واحداً (مخطوط راغب برقم ١٤٨٠) فإنه يكتبه هذا : « الإنصاف والامصاف » (بدون نقط الحرفين : « و فى « الانتصاف ») ، ولكن هذا يمكن إصلاحه بسهولة على أساس بقية النسخ ، لولا أننا نجد حاجي خليفة (ج ١ تحت رقم ١٣٧١ ص ٣٦٣ ، نشرة فليجل) يقول : « الإنصاف والانتصاف للشيخ الرئيس أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ » - ومن هنا نتردد فى معرفة أى القرائنين أصح : « الانتصاف » ، أو « الانتصاف » ؟ لكن هذا التردد لا يلبث أن يزول فنقطع بصحة ما ورد فى « المشارع والمطارحات » من أنه

« الاتصاف » ، لا « الانصاف » كما يرد في نشرة فليجل لحاجي خليفة (« كشف القانون ») ، وذلك لأنه لا معنى لقوله « الاتصاف » في هذا الموضع ، لأنه إنما يبحث في « الإنصاف » بين الغربيين والمشرقيين ، و « الاتصاف » للغربيين من المشرقيين (أو العكس ؟) ؛ فلا معنى إذن لقوله « الاتصاف » ، والخطأ إذاً هو في قراءة فليجل .

ولهذا فليست هنا المشكلة الحقيقية ، وإنما هي في هذا الاسم : هل هو « الإنصاف » فقط ، أو « الإنصاف والاتصاف » معاً ؟ وإذا كان لنا أن نرجح ، فالأرجح أن نقول إنه الثاني ، لأنه لا مبرر لإضافة هذا الاسم الثاني : « الاتصاف » ، إذا لم يكن موجوداً في الأصل . أما كون رسائل ابن سينا وبقية المصادر (البيهقي ، القفطي ، ابن أبي أصيبعة) قد أغفلت ذكره بكامله ، فما كان ذلك إلا على سبيل الاختصار^(١)

وإذن فالاسم الحقيقي الكامل هو : « الإنصاف والاتصاف » .

أما معنى هذا الاسم فهو من : « أنصف الخصمين » أى : سوى بينهما وعاملهما بالعدل ، وهو يريد أن يسوى هنا بين الغربيين والمشرقيين بذكر آرائهما ، ثم بيان من هو على الصواب ؛ أما « الاتصاف » فهو لفريق الغربيين الذى جار عليه فريق المشرقيين (أو العكس ؟) . وقد أشار نلينو من قبل إلى خطأ كارا دى فو في قراءة كلمة « الإنصاف » على أنها : « الأنصاف » ، جمع نصف ، حتى ترجم اسمه بقوله : *Le Livre des Moitiés* ، وتساءل عن « هذا التقسيم الجغرافى » بين المشرقيين والمغربيين^(٢) وما من شك بعدُ في وجاهة اعتراض نلينو وخطأ كارا دى فو^(٣) .

أما الإشارات إلى كتاب « الإنصاف » عند الكتّاب التاليين فأما ما أورده السهروردي المقتول في « المشارع والمطارحات » في الموضع الذى أشرنا إليه مراراً من قبل ،

(١) أما ما ورد جسد (ص ٢٤٥ س ٦) باسم « المسائل الشرقية » فالواضح أنه مجرد اسم وصفى وليس الاسم القانونى (أعنى الموضوع فعلاً) للكتاب ، على سبيل بيان مضمونه أو موضوعه ، ولهذا ذكره باسمه القانونى من بعد فقال « الإنصاف » (ص ٩) . ولهذا فلنا نظر أن هاهنا مشكلة .

(٢) راجع مقال نلينو : « حكمة ابن سينا الشرقية ، أو الإشرافية ؟ » ، الذى ترجمناه في كتابنا : « التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية » ص ٢٧٨ تعليق ١ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ ط ٢ .

(٣) راجع رأى كارا دى فو هذا في كتابه « ابن سينا » باريس سنة ١٩٠٠ ص ١٤٨ : Carra de Vaux: *Avicenne*, Paris 1900 .

ثم ما أورده محمد الدبلى فى كتابه « محبوب القلوب » (طبع حجر ، بمباى سنة ١٣١٧ هـ = سنة ١٨٩٩ م ، ص ١٢٠) فذكر أن ابن سينا مدح الإسكندر الأفروديسى . وقد رأى باول كراوس^(١) أن هذا يشير خصوصاً إلى كتاب « فى النفس » للإسكندر . بيد أننا إن أخرجنا إلى النص الذى نشرناه هنا وجدنا أن ابن سينا على العكس من هذا تماماً يأخذ على الإسكندر مأخذ فى الموضوعين اللذين ورد فيهما ذكره (أنظر بعد ص ١٠١ س ١٧ ؛ ص ١٠٦ س ١) . ولهذا فإن افتراض كراوس هنا غير صحيح ، أعنى أن تكون إشارة محمد الدبلى هى إلى شرح ابن سينا لكتاب « فى النفس » فى « الإنصاف » . ولا نستطيع أن نقول إن نصنا هو الذى ليس من « الإنصاف » ، نظراً إلى ما أورده من قبل من حجج خاصة بكونه بالضرورة من كتاب « الإنصاف » .

أما وقد فرغنا من كتاب « الإنصاف » عامة ، فلنتظر فى الأجزاء الباقية منه وهى التى نشرناها هنا . فنقول إن الشرح على مقالة حرف اللام يبدأ كما قلنا من الفصل السادس . والشرح ليس على طريقة ثامسطيوس ، لأنه ليس عرضاً متصلاً موسعاً ؛ وليس على طريقة ابن رشد ، فهو أحياناً يذكر النص ويتلوه بالشرح ، وأحياناً أخرى يستطر إلى مسائل ومناقشات واعتراضات تدور حول النص ، وهو فى هذا كله لا يتقيد بالنص ، ولا بكل ما ورد فيه ، بل يختار بعضاً من عباراته فيشرحها ، أو يستمر فى العرض دون إشارة إلى نص . وإذا فسر آثار اعتراضات على آراء أرسطو نفسه ، أو على الشراح من مشرقيين ومغربيين ؛ وهو ما قصده بقوله فى رسالته إلى الكيا : « وتكملت على سهو الفسرين » (راجع بعد ص ١٢١ س ٢٠) . ويستمر الشرح إلى آخر الفصل العاشر ، أى إلى آخر مقالة اللام .

— ٤ —

تفسير كتاب « أثولوجيا »

أما كتاب « أثولوجيا » وهو النص الثانى من الإنصاف فقد نشرناه عن مخطوطين : ٢٦

(١) باول كراوس : « أفلوطين عند العرب » (مقال مستخرج من مضبطة المعهد المصرى المجلد رقم ٢٣

Bulletin de l'Institut d'Egypte جلسة سنة ١٩٤٠ — ١٩٤١ ، القاهرة سنة ١٩٤١) ص ٢٧٢

تليق ٤ Paul Kraus : "Plotin chez les Arabes"

حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية ، ثم عن نسخة التيمورية (ورمزها : ت) برقم ١٠٢ حكمة . وهذه المخطوطة تحتوى على : (١) « تعليقات الرئيس ابن سينا على أئولوجيا » ؛ (٢) « أئولوجيا أرسطو » ؛ (٣) شرح البؤانى على « هياكل النور » (للسهروردي القنول) . وهى بخط نستعليق ردى ، تاريخها ١٠٩٥ هـ = سنة ١٦٨٣ م . وكما يظهر من الجهاز النقدى الذى وضناه فى الهامش الثانى (أسفل هامش الإشارات إلى الفقرات المشرحة) ، نرى هذه المخطوطة سيئة بها نقص فى عدة مواضع ، فضلاً عن أنها ناقصة فى آخرها ، إذ تنف عند نهاية المر السابع ، وينقصها المير الخامس (راجع بعد ص ٥٩ تعليق ٨) ، ولم نكد نستفيد منها شيئاً ذا بال ، ومع هذا فقد ذكرنا اختلاف القراءات كلها بالدقة ، لأن البعض منها ليس ناتجاً عن أخطاء ظاهرة ، بل عن اختلاف فى العبارة .

وقد أشار كراوس فى البحث المشار إليه آنفاً ، « أفلوطين عند العرب » (ص ٢٧٥ تعليق ، من الصفحة السابقة تحت الفقرة ب (b)) إلى وجود مخطوط آخر لهذا النص فى أكمورد (مكتبة بودلى ، مخطوطات شرقية برقم ٥٣٦ . ورقة ٦٩ ب — ٨٤ ب Uri 980=Bodl. Or. Marsh 536) نبه إليه ف . روزنتال وقال عنه إنه « مخطوط ردى » ، والبدء والختام فيه كلاهما كما فى المخطوط ٦ م . بيد أنه لم يتيسر لنا مراجعته ، فإن قدر لنا هذا — كما نتوقع قريباً — فنشير إليه وإلى قراءاته فى الجزء الثانى من كتابنا هذا . وكما قال كراوس (فى الموضع عينه) « ليس هذا النص مترجماً متصلاً لأئولوجيا » ، بل سلسلة من الحواشى والشروح للمواضع الصعبة ، تمتد تقريباً إلى نصف النص الذى نشره ديتريعى . وكما تقول تعليقة فى المخطوط ٦ م (ص ١٥٣ ب ، فى نهاية التفسير : « آخر الموجود من هذا ») ، لا تتضمن المخطوطات إلا قطعة من تفسير « أئولوجيا » لابن سينا .

ولقد وضعنا فى الهامش الأول الفقرات الأصلية التى شرحها ابن سينا ، مأخوذة عن نشرة ديتريعى « لأئولوجيا » ، حتى يكون لدى القارئ النص والشرح معاً . ولا نكتم القارئ أننا وجدنا أحياناً غير قليلة عناء شديداً فى استخراج فقرات النص التى يشير إليها شرح ابن سينا ، وذلك لأن ابن سينا نادراً ما يشير إلى النص بحروفه ، ولهذا فإن الشروح قد تنطبق على أكثر من موضع لا نستطيع بالدقة تمييز أيها قصد شرحه . على أنه

في مواضع أخرى كان يذكر النص بحروفه (وهنا كنا نضعه بين أهلة حتى يتميز من الشرح) وربما يفيد هذا في القراءات الخاصة بنص «أثولوجيا» الأصلي نفسه، على أن الاعتماد عليها في تحقيق النص يحتاج إلى كثير من الحيلة، فالأمر هنا ليس كما هو بالنسبة إلى شروح ابن رشد مثلاً.

وشرح ابن سينا يقناول فقرات من المير الأول ثم المير الثاني. ولا نجد شيئاً عن المير الثالث. أما المير الرابع فيبدأ شرحه من غير تحديد فقرات بالذات، ولعلها هنا اضطراباً في النص المنشور هنا نفسه، ولكنه ما يلبث أن يستقيم في القرنين ١٢ و ١٣ في نهاية هذا المير. ويأتي المير الخامس فيزيد الأمور تعقيداً لأن الشروح ترد على هيئة فصول من الصعب أن نحدد بالدقة ما تشير إليه من نصوص. ثم نصل إلى المير السابع فنعود إلى ما اعتدناه في الميرين الأول والثاني من إبراد فقرات وشرحها على محور يتيسر معه معرفة النصوص الأصلية التي يشرحها. كذلك الحال بالنسبة إلى المير الثامن وإن كان على نحو أشد عمراً منه بالنسبة إلى السابع. وبه ينتهي ما في مخطوطتنا هذه من شرح لابن سينا على «أثولوجيا».

وبما يجدر ذكره أصران: الأول أنه لم يشر إلى المشرقيين في هذا الشرح، ولعل هذا لأنه ليس للمشرقيين في هذا الكتاب آراء خاصة حتى يشر إليها ابن سينا.

والثاني أنه لا يوجد شيء في هذا الشرح يمكن أن يؤيد ما افترضه كراوس (راجع بدء ص ١٢١، تعليق) من أن ابن سينا طعن في صحة نسبة «أثولوجيا» إلى أرسطوطاليس، اعتماداً على العبارة الغامضة («على ما في «أثولوجيا» من الطعن ») الواردة في رسالة ابن سينا إلى الكيا أبي جعفر. ولهذا لا يزال هذا فرضاً في حاجة إلى فضل تأييد من الوثائق والأسانيد.

— ٥ —

«التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطوطاليس»

وهذا أيضاً عن المخطوطة ٦ م وحدها. ولا نعرف له مخطوطاً آخر. إنما يوجد كتاب

مخطوط هو « شرح كتاب النفس » لابن سينا وهو باللغة الفارسية ، محفوظ في المخطوط رقم ٣٤٤٧ أحمد ، باستانبول^(١) ولم يتيسر لنا أن نعرف عنه شيئاً مفصلاً حتى نتبين صلته بنصنا هذا ، مهما تكن هذه الصلة .

وهذا النص يعنى عناية خاصة بإيراد آراء المشرقين ، وهم المشاؤون والبغداديون ، خصوصاً من معاصري ابن سينا ، وإن كان لا يذكرنا شيئاً يوضح هويتهم ، فلا يتبين بالدقة من نص كلامه من يقصد . ولذا فإن لبّ كتاب « الإنصاف » ووظيفته يمكن أن يستخرجاً من هذا النص على وجه التخصيص .

وبلاحظ على الشرح أنه يتابع كتاب « في النفس » Περὶ ψυχῆς لأرسطو منذ أوله ، ويشير إلى آراء المشرقين في بعض الآراء الواردة به ، ويشرح فقرات مختلفة من النص ، فشلا الفقرة أ (ص ٧٥ س ٥ — س ٧) تشير إلى نص أرسطو ١١٤٠٢ — ٤ ؛ والفقرة ب (ص ٧٥ س ٨ — س ١٣) إلى ١٤٠٢ — ٥١٦ (من نشرة بكر Bekker) ؛ والفقرة ج (ص ٧٥ س ١٤ — س ١٥) إلى ١٤٠٢ — ٢١١ — ٢٢ ؛ والفقرة د (ص ٧٥ س ١٦ — س ٢١) هي تعليق عام يتصل خصوصاً بالفقرة ١٥١١٢٤ — ٢٥ ؛ والفقرة هـ (ص ٧٥ س ٢٢ — ص ٧٦ س ٣) إلى ١٤١٣ — ٣١ — ١٠ ؛ والفقرة و (ص ٧٦ س ٤ — س ٧) تشير إلى ٤١٣ — ١٣ وما يليه ؛ الخ الخ . وقد كان في علمنا أن تأتي بهذه الإشارات كلها وتابعا ؛ لكننا وجدنا الفائدة لن تكون كبيرة إلا إذا وضعنا الفقرات الأصلية من نص أرسطو تحتها ، على الأقل في ترجمة عربية ؛ وقد علمنا أن تمت ترجمة عربية قديمة لكتاب « في النفس » لأرسطو توجد في استانبول ، فأثرنا الانتظار حتى نظفر بها ونشرها ونشير فيها إلى الفقرات التي شرحها ابن سينا هنا ، وعن هذا الطريق — وعنه وحده — نستطيع أن نحقق الفائدة المرجوة من هذه الإشارات . فإلى الجزء الثاني من هذا الكتاب نكمل هذه المهمة ، مع علمنا بأن علمنا هنا ناقص وسيظل كذلك إلى

(١) راجع ارجين : « فهرست كتب ابن سينا » ، تحت رقم ١٠٣ ، استانبول سنة ١٩٣٧
O. Ergin : *Ibn Sina Bibliografyası*, Istanbul . وقد أخطأ بروكلن (الملحق ج ١ ص ٨١٧ ، تحت رقم ١) حين ظن أن هذا المخطوط نسخة عربية أخرى من الكتاب (راجع : كراوس ، الموضع نفسه ص ٢٧٣ س ٦ — س ٧ من التعليقات) .

أن نثر على تلك الترجمة ونشرها ، فنحيل إليها كما فعلنا هنا من قبل بالنسبة إلى شرح ابن سينا « لأولوجيا »^(١)

— ٦ —

كتاب « المباحثات » لابن سينا

وهنا نصل إلى النص الأكبر في هذه المجموعة ، وهو كتاب « المباحثات » عن الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا . وقد نشرناه هنا عن نفس المخطوطة م ٦^(٢) . بيد أنه توجد له مخطوطات أخرى هي :

١ — كتب أبو عبد الله الزنجاني مقالة في محلة « لغة العرب » (ج ٢ من السنة السادسة ، تباط سنة ١٩٢٨) بعنوان « خزائن ربحان » (ص ٩٢ — ص ٩٦) أورد فيها أسماء بعض المخطوطات — ومنها قسم خاص بالفلسفة والطق — الموجودة في حوزة الشيخ ميرزا فصل الله من علماء زيجان . ومن بينها مجموعة رسائل لابن سينا تحتوي على : (١) رسالة لابن سينا في خطأ من قال إن شيئاً واحداً جوهر وعرض معاً ؛ (٢) رسالة له في إيضاح براهين ثلاث مسائل ؛ (٣) رسالة له في الميعاد ؛ (٤) رسالة له في الخطب والجمعات . ثم مجموعة أخرى — هي التي تهمننا هنا — فيها : (١) كتاب « إحصاء العلوم ومراتبها » للفارابي ، وهي منقولة عن أصل قديم كتب سنة ٦٧٧ ؛ (٢) مقالة « في قوانين صناعة الشعر » للفارابي ؛ (٣) مقالة « في الجهة التي يصح عليها القول في أحكام النجوم » للفارابي — والكتابان الأول والثالث منشوران ؛ (٤) « مختصر أنا لوطيق الثانية » للفارابي ؛ (٥) « دانش نامه علائي » للعولي محمد أمين المحدث الاستربادي ؛ (٦) « المباحثات » للشيخ الرئيس ابن سينا الفيلسوف مع تليذه بهمنيار وأبي منصور بن زبله وغيرها ؛ (٧) « التعليقات » في الحكمة لابن سينا ؛ والنسخة منقولة عن نسخة قديمة (لم يذكر الزنجاني تاريخها) ؛ (٨) « زبدة الحقائق » لعين القضاة الهذلي .

(١) ولهذا رقنا أسطر هذا النص حتى تبهر الإحالات من بعد .

(٢) وتوجد نسخة أخرى حديثة منقولة لحساب دار الكتب تحت رقم ٢٠٩ حكمة وفلسفة عن هذه المخطوطة ، ولقد لم ندخلها في اعتبارنا .

وعلى هذا فإنه يوجد في خزانة الشيخ ميرزا فضل من علماء زنجان نسخة لكتاب «المباحثات» ؛ ولنا ندرى هل لا تزال فيها ، أو نقلت الى المكتبات العامة في إيران (مثل مكتبة البرلمان التي تحوى مجموعة جيدة من المخطوطات العربية الثمينة) ؛ كما أنه لم يتيسر لنا الحصول عليها ولا على معلومات عنها .

٢ - مخطوطة في مكتبة بودلى (فهرست مكتبة بودلى ، ١٢ ص ٤٥٦) أشار إليها بروكلمان في « تاريخ الأدب العربي » GAL (١٢ ص ٤٥٥ برقم ٢٥) . ولم نطلع عليها .
٣ - وأشار كراوس كذلك إلى وجود مخطوطة أخرى في لندن برقم ١٤٨٥ .^(١) ولم نستطع أيضاً الظفر بها في الظروف الحالية .

٤ - والرسالة التي صدر بها كتاب «المباحثات» ، وهي موجهة إلى أبى جعفر محمد بن الحسين بن التمرّبان السكيا ، ذكر كراوس كذلك أنها موجودة أيضاً في المجموعة المخطوطة في المتحف البريطاني ، قسم المخطوطات الشرقية برقم ٨٠٦٩ (٥) ورقة ١١٢ - ١١٣ (Br. Mus Or. 8069 (5) b. 12a-31a) . ولم نستطع الإطلاع عليه أيضاً .
أما عن الكتاب نفسه فإن أهم ما ورد عنه من أخبار في كتب التراجم هو :

١ - البيهقى (المتوفى سنة ٥٦٥ هـ - سنة ١١٦٩ م) في الفصل الخاص بهيميار :
« والمباحثات التي لأبى على (= ابن سينا) أكثرها مسائل بهمنيار ، تبحث عن غوامض الشكالات » (تاريخ حكماء الإسلام) = تنمة صوان الحكمة ، ص ٩٨ ، نشرة كردعلى ، دمشق سنة ١٩٤٦) . ثم ورد باسم آخر هو « المقتضيات » (ص ٦٠ س ٢) في « فهرست جميع مصنفاته » الذى أورده البيهقى (ص ٥٩ - ص ٦٠) ؛ ولكن يلوح من مقارنة هذا الفهرست بما أورده القفطى وابن أبى أصيبعة (اللذان نقلاه عنه في أغلب الظن) أن هاهنا تحريفاً ، وصوابه : « المباحثات » ، اللهم إلا إذا كنا بإزاء كتاب آخر اقتصر على ذكره البيهقى ولم يذكره القفطى ولا ابن أبى أصيبعة ، وهذا احتمال ضئيف جداً ، خصوصاً إذا لاحظنا أن البيهقى ذكر الكتاب في الموضع الآخر المشار إليه (ص ٩٨ س ١ - ص ٢) .

٢ - القفطى (المتوفى سنة ٦٤٦ هـ = ١٢٤٨ م) في حديثه عن « فهرست جميع

(١) راجع مقاله السابق الذكر : « أفولطين عند العرب » ص ٢٧٢ تعليق ٣ . وراجع كذلك أرجين : « فهرست كتب ابن سينا » ، تحت رقم ١٥٨ .

كتبه « ، وواضح أنه نقله عن البيهقي : « كتاب المباحثات : مجلدة » (« أخبار الحكماء » ، ص ٢٧٢ ، طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ — سنة ١٩٠٨ م) ؛

٣ — وابن أنى أصيصة ينقل الرواية السابقة المأخوذة عن البيهقي فيقول : « كتاب المباحثات : مجلدة » (« عيون الأنباء » ، ص ٢٥٥ س ٤) . ثم يقول في موضع آخر : « كتاب المباحثات : بسؤال تلميذه أبي الحسن بهمنيار بن المرزبان ، وجوابه له » (ص ٢٠٩ س ١٩ — س ٢٠) ؛

٤ — لم يذكر حاجي خليفة (المتوفى سنة ١٠٦٨ هـ — ١٦٥٧ م) كتاب « المباحثات » في كتابه « كشف الظنون » . على أن هذا لا يدل على شيء خاص ، لأنه كثيراً ما يغفل ذكر الكتب المشهورة نفسها .

ومن هذه الروايات يتضح لنا أن كتاب « المباحثات » هو في الازل أسئلة وضعا بهمنيار بن المرزبان^(١) في الأغلب ، والقليل وضعه أبو منصور بن زيلة^(٢) ، وبعض آخر

(١) هو أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان ، توفي حوالى سنة ٤٣ هـ = سنة ١٠٣٨ م ؛ ونشأ في أذربيجان ، وكان مجوسياً ، قليل العلم بالعربية . وله من الكتب

(أ) رسالة في مراتب الوجودات ، مخطوطة في لندن برقم ١٤٨٣/١٤٨٢ ؛

(ب) رسالة في موضوع العلم المعروف بما بعد الطبيعة ، مخطوطة في لندن برقم ١٤٨٤ ؛ وقد طبع في مطبعة كردستان سنة ١٣٢٩ ؛ وكان يوربر S. Poper قد نشرها في ليدسك سنة ١٨٥١ ؛

(ج) مختار من مراسلاته مع أستاذه ابن سينا . مخطوط في لندن برقم ١١٨٥ ، وفي بودل (٤٥٦ : ١) ، وفي الأمبروزيانا (١٣٢٠) ؛

(د) التحصيل (ات) ، وفيه عرض مذهب ابن سينا وفقاً لكتاب الأخير : « دانش نامه علاني » في ثلاث مقالات : (١) المنطق ؛ (ب) ما بعد الطبيعة ؛ (ج) في الوجودات ؛ ويوجد في مخطوطة في لندن برقم ١٤٨٢/٤ ، والمتحف البريطاني ٩٧٨ ج ٨ ، والمفانكبان ٥٠٧ Vat. ١٤١٠ ، وبيروت برقم ٣٨٠ ، وطهران ج ١ : ٢٨ ، ج ٢ : ١١١ ، وأصف ج ٣ : ٥٨٨ ، ٣/٣٧٢ ، ورامبور ، ١ : ٣٧٩ ، وبنكبيور ٣١ : ٢٢٢٠ — طبع في القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ ؛

(هـ) فصل من كتاب « في إثبات العقول الفعالة والدلالة على عدها وإثبات النفوس السابوية » ، مخطوط في كوبريل ١٦٠٤ : ٧٢ ب/٨٣ ؛

راجع بروكلمان : « تاريخ الأدب العربي » GAL. ج ١ ص ٥٥٨ .

(٢) أما أبو منصور بن الحسن بن طاهر بن زيله (أو : زبلا) الأصفهاني فقد توفي سنة ٤٤٠ هـ = سنة ١٠٤٨ م (البيهقي : « وكان قصير العمر ، مات في سنة ٤٤٠ بعد موت أبي علي » ابن سينا باثنتي عشر سنة » ص ١٠٠ ، نشرة كرد علي ، دمشق سنة ١٩٤٦) . ومن تصانيفه « الاختصار من طبيعيات الشفا » (البيهقي ، ص ٩٩) « وشرح رسالة حي بن يقظان » (البيهقي ، ص ٩٩) وله كتاب في المنس ورسائل أخرى (البيهقي ، ص ٩٩) ؛ وكان عالماً بالرياضيات ، ماهراً في صناعة الموسيقى .

قليل جداً وضمه غيرها ؛ وأجاب عنها ابن سينا ، فتكوّن من الأسئلة والإجابات هذا الكتاب : « المباحثات » .

أما كيف جمعت في كتاب ، ومن الذى جمعها ، فلا تدلنا هذه الروايات ولا المخطوطة على شئ منه . كما أننا إذا نظرنا في مخطوطتنا هذه وجدنا أولاً أنها مسبوقة بالرسالة إلى أبى جعفر الكيا ، وأنها كثيرة التكرار لنفس المسائل في مواضع مختلفة ، أحياناً بحرفها بكل دقة ، وأحياناً أخرى مع اختلاف ضئيل . ولقد تركنا التكرار كما هو في مواضع قليلة كيما نعطي القارى صورة دقيقة عن حال المخطوطة ، ولكننا حذفنا المكرر وأشرنا إلى الحذف في الهامش في أغلب المواضع .

وبسبب هذه الحال التى توجد عليها مخطوطتنا هذه نستطيع أن نفترض أن هذه المخطوطة قد نقلت عن المخطوطات الأصلية . والشأن هنا فيما يتصل بكتاب « المباحثات » كالشأن تماماً بالنسبة إلى كتاب « الإنصاف » — ، وهذه المخطوطات الأصلية لم يكن ابن سينا قد راجعها مراجعة أخيرة نظراً لاضطراب أحواله وعدم قدرته على التوفر على هذا العمل ، على النحو الذى فصلناه من قبل : ومن هنا كان هذا التكرار . على أن الاضطراب ظاهر في المخطوطة كلها من دخول أشياء غريبة في صلب الكتاب الواحد ، ثم استئناف السير ؛ وكل هذا إنما يدل على حالة الاختلاط اللازمة لطبيعة المخطوطات الأصلية ، وهذا يؤكد فرضنا هذا ، ألا وهو أن نسختنا هذه منقولة — إما مباشرة أو بطريق غير مباشر — عن المخطوطات الأصلية ، وقد أوردناها على غرّها وعلّاتها ، فكانت على هذا النحو المضطرب الظاهر الاختلاط في أغلب مواضع هذه المخطوطة ، كما أشرنا إلى هذا في مواضعه في هوامشنا على هذه النشرة .

وكما لاحظ البيهقي بحق (ص ٩٨ من ٢) تتناول هذه « المباحثات » « غوامض الشكليات » ومن هنا امتازت بالصعوبة والعسر في الفهم والتعبير ، على أنها تمثل صورة من أنضج صور فكر ابن سينا في تطوره .

ومن الذين^(١) أشاروا إلى هذا الكتاب واقتبسوا منه ، فخر الدين الرازى (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

(١) كذلك أشارت إليه : «رسالة في اللل العقلية الأفلاطونية » ، ص ٦٨ من نهرتنا . القاهرة سنة ١٩٤٧ .

(= ١٢٠٩ م) في كتابه «المباحث المشرقية» قال، — وهو في كتابه هذا يقتبس كثيراً جداً عن مؤلفات ابن سينا — : «قال الشيخ في «المباحثات» : لكل شخص حقيقة وشخصية. وتلك الشخصية زائدة أبداً على الماهية — على ماضى. ثم إن كانت الحقيقة مقتضية لتلك الشخصية، كان ذلك النوع في ذلك الشخص، وإلا وقعت التكرار فيه. ولا شك أن تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية. ولما تحقق هذا القدر من المغايرة كفى ذلك في حصول الإضافة، فتكون تلك الحقيقة، من حيث هي هي، إضافة العالمية إلى ذلك المجموع، ولذلك المجموع إضافة المالمومية إلى تلك الحقيقة. وهذا أحسن ما يمكن ذكره في هذا الموضع^(١). وليس في نسختنا هذه هذا النص، وإنما فيها إشارات عامة إلى مثل هذه المعاني. فلعل الرازي قد أراد بيان رأى ابن سينا في «المباحثات» دون أن يشير إلى كلامه بنصه، وهو شيء يفعله كثيراً في كتابه «المباحث المشرقية» هذا.

على أن الناظر في صلب كتاب «المباحثات» كما هو هنا يلاحظ ما يرد فيه أحياناً من أمثال: «الجواب بخطه» — أى بخط ابن سينا، وقوله: «الجواب من خط الشيخ أبي منصور بن زيلة رحمه الله» (تحت رقم ٢٦٨^(٢) ص ١٧٣). وهذا يدلنا:

أولاً: على أن الكتاب بصورته الراهنة لم يرتبه ابن سينا، بل لم يجمعه في كتاب على الرغم مما يورده القفطى وابن أبي أصيبعة («المباحثات: مجلدة») فإنهما لا يقصدان أنها كانت مجلدة (أى في هيئة كتاب) في أيام ابن سينا وعلى يده.

وثانياً: على أنه لا بهمنيار ولا ابن زيلة قد رتبته على هذه الصورة، بدليل قوله: «رحمه الله»، وأبو منصور ابن زيلة توفي سنة ٤٤٠ هـ، وبهمنيار حوالى سنة ٤٣٠ هـ، وإذن فلا بد أن يكون ترتيبه على هذه الصورة بعد وفاة الشيخ أبي منصور بن زيلة، أى بعد سنة ٤٤٠ هـ.

وثالثاً: على أن الذى يمكن افتراض حدوثه هو أن يكون أحد تلاميذ الشيخ أبي منصور أو من إليه قد جمع الكتاب بعد وفاته، أو أن أحد الكتاب قد استخرجه من أوراق بهمنيار وأوراق الشيخ أبي منصور بعد وفاة كليهما.

(١) فخر الدين الرازى: «المباحث المشرقية» ج ١ ص ٣٤٢. حيدر آباد سنة ١٣٤٣ هـ — سنة ١٩٢٤ م. (٢) وقد وقع محرفاً هكذا: ١٦٨، وكذلك الرقم الذى يطلوه.

على أن تمت فرضاً آخر وهو أن يكون اللفظ : « رحمه الله » من مجرد وضع أحد النساخ
 ترشحاً على الشيخ كما يحدث عادة في أكثر النسخ بعد وفاة المؤلفين وأقيم هذا على صلب النص
 من لندن ناسخ ما ؛ وفي هذه الحالة يمكن أن نفترض أيضاً أن يكون الكتاب أمكن جمعه
 في حياة ابن سينا ، من خطه أحياناً ومن خط تلميذه : بهمنيار وأى منصور وغيرهما أحياناً
 أخرى ، وبقي الكتاب على حاله دون أن يراجه ابن سينا ويحججه تحريراً أخيراً . ولعل هذا
 الفرض الثاني أن يكون أقرب من الأول . ومهما يكن من شيء ، فلعل المخطوطات الأخرى
 التي أشرنا إليها آنفاً أن تلقى ضوءاً جديداً أو أن تفصل بين هذه الفروض .

— V —

رسائل ابن سينا

ولقد تحدثنا عن الرسالة الموجودة برأس كتاب «المباحثات» ، وهي من غير شك لا يمكن
 أن تكون رسالة استهلاكية للكتاب ، بل يجب أن نفصل منه ، وكان يمكننا أن نفردها على حدة
 في الباب الخاص برسائل ابن سينا ، ومع هذا فلم نجد كبير غضاضة في ذكرها كما وردت في
 موضعها هذا من مخطوطتنا في صدر كتاب «المباحثات» .

وهذه الرسالة جليمة الخط في تعرف عدة مسائل تتصل بفلسفة ابن سينا وتطورها ، ثم
 ما يتصل بكتاب «الإنصاف» على النحو الذي يبيناه بالتفصيل (ص ٣٦) ، فضلاً عن النص
 الذي أراد ياول كراوس أن يفهم منه أن ابن سينا طعن في صحة نسبة «أثولوجيا» إلى
 أرسطو . وكل هذه مسائل على أكبر جانب من الأهمية .

وقد تنبّه إليها وأهميتها منذ عهد بعيد . فقد اقتبس منها البيهقي^(١) فقال : « قال أبو علي
 ابن سينا في بعض كتبه : فأما أبو الخير (يقصد أبا الخير الحسن بابا بن سوار بن بهنام

(١) نلفت النظر هنا إلى أنه قد ورد اقتباس آخر عن هذه الرسالة في الفصل الذي عقده البيهقي
 ليحيى النحوي فقال : « أما كتاب يحيى النحوي فظاهره شديد ... » إلى قوله : « فإن انحلالها مبني على
 فروغ (د) أصول من كتاب السباع الطيبي » (ص ٣٩ — ص ٤٠ ، من نسخة كرد علي) : وهذه
 الفقرة لا موضع لها هنا ولعلها منحة على النص ، أو لعلها كانت مسبوقة بقوله : « وقال أبو علي في أحد
 كتبه ... أو ما أشبه هذا ، فإنها لا ترتبط بما قبلها ولا ما بعدها ، أو لعلها كانت في هذا الموضع من
 مسودات نسخة «تنبيه سوان الحسكة» ولم ترتبط بما قبلها . وعلى كل حال فيجب التنبيه إلى أنها مأخوذة من
 الرسالة التي نحن بصددتها (راجع جد ص ١٢١ س ٥ — س ٩ مع الإيجاز والاختلاف شيئاً في البارات .

أو بهرام (فليس من عداد هؤلاء (أى أهل بغداد) ، ولعل الله يرزقنا لقاءه ، فيكون : إما إفادة ، وإما استفادة . وبعض الناسخين يكتب : « فأما أبو نصر » — وهذا غلط عظيم ، لأن أبا نصر الفارابی مات قبل ولادة أبي على بثلاثين سنة » (« تمة صوان الحكمة » = « تاريخ حكماء الإسلام » ص ٢٧ ، نشرة كرد على ، دمشق سنة ١٩٤٦) . وهذا الاقتباس يرد في الرسالة التي نحن بصدها (بعد ص ١٢٢ س ٣ — س ٥) مع الإيجاز و بعض الاختلاف القليل في العبارة — مما يدل على أن الكتاب لم يكونوا ينحرون الدقة تماماً في إيراد الاقتباسات ، ولهذا لا يجوز الاعتماد كثيراً على اقتباساتهم في تحرير النصوص أو في بيان الإشارات إليها .

لكن الغريب في قول البيهقي هو تصحيحه للنص من « أبي نصر الفارابی » إلى « أبي الخير » (الحسن بن سوار بن بهرام) على أساس أن الفارابی مات قبل ولادة أبي على ابن سينا بثلاثين سنة . وهذا تعليل عجيب ، لأن النص يقول : « وأما أبو نصر الفارابی فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد ، ولا يُجرحى مع القوم (أى البغدادية) في ميدان : فيكاد أن يكون أفضل من سلف من السلف . ولعل الله يسهل معه الالتقاء ، فتكون استفادة وإفادة » (راجع بعد ص ١٢٢ س ٣ — س ٥) . فقله : « ويكاد أن يكون أفضل من سلف من السلف » ، يدل دلالة قاطعة — إذا كان النص صحيحاً وليس مُفحماً كما نظن — على أن تعليل البيهقي فاسد كل الفساد ، ما دام يتحدث عن هذا الشخص على أنه من السلف ، « وأفضل من سلف من السلف » . والذي أدى بالبيهقي إلى هذا الوم هو أنه فهم من قول ابن سينا : « لعل الله يسهل معه الالتقاء ، فتكون استفادة وإفادة » ، أن الالتقاء هنا بالمعنى المادى ، أى الاجتماع معاً ، وحله على هذا التوم خصوصاً قوله : « فتكون استفادة وإفادة » إذ فهمها على أنها استفادة وإفادة كنتيجة لاجتماعهما وتبادلها الرأى . وإنما قصد ابن سينا من الالتقاء هنا ، الالتقاء في الآراء ، أعنى الاتفاق ، والاستفادة من كونهما متفقين فينتفع بعلم الفارابی (استفادة) ويفيد الفارابى من هذا تأييد لآرائه من جانب ابن سينا . بل أخرى من هذا أن نفهم قوله : إفادة ، بمعنى الاستفادة أيضاً ، لأن الفعل : أفاد ، لازم أيضاً (إلى جانب كونه متعدياً) : فهو سيفيد من أبي نصر ؛ وعلى هذا فقله : مادة ، تكرر لمعنى الاستفادة . ويتأيد هذا ضد البيهقي إذا لاحظنا من ناحية أخرى أن أبا الخير الحسن بن سوار بن

بهرام^(١) وقد ولد سنة ٣٣١ هـ ، وعلى الرغم من أننا لا نعرف تاريخ وفاته — وآخر سنة نعرفها له هي سنة ٤٠٧ هـ — فإننا نستطيع أن نمتد به إلى سنة ٤٢٠ على أكثر تقدير ؛ فإذا عرفنا أن رسالة ابن سينا هذه تشير إلى فقدان كتاب « الإنصاف » ، وهو الحادث الذي وقع سنة ٤٢٥ هـ ، فإن هذا الالتقاء المزعوم كان لا يمكن الإشارة إليه هنا اللهم إلا إذا فرضنا أن أبا الخليل عاش أكثر من ٩٤ سنة !

لهذا رى أن البيهقي هو الذي أخطأ ، وأن النص صحيح هو : « أبو نصر الفارابي » ، وليس « أبا الخليل » ، فضلاً عن أن نصنا يذكر اسم : « الفارابي » إلى جانب أبي نصر ، مما يستبعد معه مظنة خطأ النسخ .

ولندع هذه الرسالة ولنخص إلى بقية الرسائل التي نشرناها (أنظر بعد ص ٢٤٠ وما يليها) . أما الرسالة رقم (١) فيلوح أنها من صنع أحد تلاميذ ابن سينا ؛ على أنها مضطربة كل الاضطراب ، لدخول فقرات من كتاب « المباحثات » في ثناياها . ولم نَعْن بنشرها هنا على حالتها تلك إلا لما فيها من أخبار تتصل بابن سينا مما يمكن الاستفادة منه في تاريخ حياته وصلاته بتلاميذه . أما « التذييل » في آخرها فيلوح أنه من وضع أحد الكتاب الذين ملكوا النسخة ثم وضع في الضلْب ، أو لعله تمرينات من هذا الواضع للرسالة على مسائل وردت في ثنايا « المباحثات » .

أما الرسالة رقم ٢ فرسالة مهمة ، ففيها أخبار قيِّمة عن تاريخ كُتَّاب « الإنصاف » على النحو الذي أفدنا منه آفكاً ، فضلاً عما فيها من فوائد عامة تتصل بتاريخ ابن سينا الروحي والمادى معاً .

ويتلوها تين الرسالتين نسخة العهد الذي عهد ابن سينا لنفسه . وقد ذكره القفطي في « فهرست جميع كتب » ابن سينا فقال : « عَهْدُ كَتَبَهُ لِنَفْسِهِ » (« أخبار الحكماء » ص ٢٧٢ س ٢٠ ، طبع مصر سنة ١٩٣٦ هـ = سنة ١٩٠٨ م) . فلا شك إذاً في أن ابن سينا كتب عهداً عاهد به نفسه . وإنما الشيء الذي يثير الشك هنا هو أن العهد الوارد هنا قد أتى بصيغة الاثنين ، لا الواحد ، فقال : « هذا ما عاهد الله به فلانٌ وفلانٌ بعد ما عرفا

(١) راجع فيما يتصل به كتابنا : « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » ، ص ٨٧ — ص ٨٨ ، ط ٢ القاهرة سنة ١٩٤٦ .

ربهما وإلهما ، وواهب العقل والقوة لهما ... عاهد الله أنهما يسيران بهذه السيرة ... » الخ
ويستمر العهد كله على هذا النحو بصيغة المثني . وهذا غريب إن كان هذا عهد ابن سينا
لنفسه . والشئ الذي يمكن أن يفسره استعمال صيغة المثني هو أن يكون العهد من جانبه
وجانب نفسه إلى الله ، فجعل الأنا والنفس شخصين عبرتهما بقوله : فلان وفلان — غير
أن هذا التفسير لا يخلو من التعسف الشديد . ولهذا فإننا ندع هذه المشكلة كما هي مفتوحة
على مصراعها ، حتى تكشف لنا وثائق أخرى عن وجه الحق فيها ، لأننا بأدواتنا الراهنة
لا نستطيع الفصل في المشكلة ، ماذا نقول ! بل هي بالأحرى تدعو إلى الإجابة سلباً عن
إمكان نسبة هذا العهد إلى ابن سينا .

وإلى هنا تنتهى نصوص ابن سينا ؛ وبها تنتهى النصوص المأخوذة عن المخطوطة ٦ م
حكمة وفلسفة . فلنأخذ الآن في وصفها .

— ٨ —

وصف المخطوطة ٦ م حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية

الصفحة الأولى :

فيها : فهرست ما في هذه المجموعة الشريفة العالية :

- ١ — كتاب التعليقات للشيخ الرئيس
- ٢ — كتاب المباحث (كذا) للشيخ الرئيس .
- ٣ — كتاب المشرقين للشيخ الرئيس .
- ٤ — كتاب الإنصاف للشيخ الرئيس .
- ٥ — كتاب النفس لأرسطو شرح الشيخ الرئيس .
- ٦ — كتاب بيان ذوات الجمة للشيخ الرئيس .
- ٧ — كتاب المسائل العشرين للشيخ الرئيس .
- ٨ — كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس .
- ٩ — كتاب في حد الجسم للشيخ الرئيس .
- ١٠ — كتاب الإلهيات لأرسطو من تحرير الشيخ أبي منصور بن زبيل .

١١ - كتاب السعادة للشيخ أبي علي بن مسكويه .

١٢ - كتاب قصة حي بن يقظان للقدسي مع شرح الشيخ الرئيس .

ثم فيها ختم أحد ما لـسـكـيـها : « من كتب الفقير عبد اللطيف صبحي » .

ثم تعلية أخرى بها : « صار في < حوزة > الضعيف < سب > الشراء الشرعي البات القطعي بأربعة دنانير ودانق و (هو) محمد بن عبد الرحمن الكاظمي < الحروف > بين الأصحاب بالرشد العبد < > في أوائل ذي الحجة سنة ٢٠٠٢ . . . (لا يظهر إلا هذا الرقم) .

وعدد أوراق المخطوطة ٢٣٨ وهي غير مرقومة الصفحات في الأصل ، والمخطوطة رفيع ومسطرة الصفحة ٢١ سطراً . والناسخ هو : عبد الرزاق بن عبد العزيز اسماعيل الفارابي الصفناجي وقد ورد ذكره في ص ١٦٨ وبعده يرد : « عورض هذا بالأصل الذي انتسخ منه بقدر الطاقة والإمكان » ؛ وورد في ص ١١٦ وبعده : « عورض بالأصل الذي انتسخ منه بحسب الطاقة والإمكان » ؛ وكذلك في ص ١٣٨ وص ١٥٣ ، ١٩٣ . والنقطة بعضه مهمل ولا يسير على قاعدة مطردة ، والغالب في الفعل المضارع ألا ينقط حرفه الأول .

والورق جيد لا خروم به ، ولكن في بعض الكلمات كشط ، وفي غالب هذه الأحوال تكتب الكلمة مرة ثانية أو بالهامش . والحروف كلها تقريباً غير مشكولة ، اللهم إلا علامة التنوين في آخر المنصوبات .

مشتمل المخطوطة

١ - من ١ ب إلى ١٦٨ : كتاب « التعليقات » للشيخ الرئيس .

بدء : « بسم الله الرحمن الرحيم . ثقتي بالله وحده . الحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

« إن العالم إنما يصير مضافاً إلى الشيء المعلوم بهيئة تحصل في ذاته . وليس الحال في العالمية كالحال في التيامن والتياسر الذي إذا تغير الأمر الذي كان متيامناً لم تتغير هيئة تيامن كانت له هذه الإضافة ، إلا تتغير هذه الإضافة ، أعني التيامن ... » .

نهاية : « التصور البسيط العقلى هو أن لا يكون هناك تفصيل . لكن لكون مبدأ التفصيل والترتيب مثلاً إذا عرفت أن الله ليس بحجم قبل أن تأخذ فى تفصيل البرهان عليه . فما لم يكن عندك اليقين بأنه ليس بحجم لم تشتغل بتفصيل البرهان عليه وربما برهن على هذا بالشكل الأول أو الثانى أو بالقياس الشرطى . لكن ما لم يكن عندك مبدأ تصير به النفس خلقة للبراهين للفصلة لم يمكن النفس أن تأتى بالبرهان عليه . وذلك المبدأ هو التصور البسيط العقلى . وهذا هو الملكة المستفادة من واهب الصور ويخرج به عقولنا من القوة إلى الفعل .

« آخر الموجود من هذه التعليلات . والله الحمد والمنة » .

٢ — من ٦٨ ب إلى ١١٦ : كتاب « المباحثات » عن الشيخ الرئيس أبى على بن عبد الله بن سينا رحمه الله .

بدء : « بسم الله الرحمن الرحيم . بالمعزى الحكيم أثق وعليه أتوكل . كتابى أطال الله بقاء السكيا الفاضل الأواحد ... » .

نهاية : « العقل إذا أدرك أشياء فيها تقدم وتأخر أدرك معها الزمان ضرورة ، ولكن لا فى زمان ، بل فى آن ، لأن العقل يعقل الزمان فى آن . وتركيبه للقياس والحد يكون فى زمان . إلا أن تصور النتيجة يكون فى آن . »

٣ — من ١١٦ ب إلى ١٣٨ : « من كتاب المشرقيين » . وهو كتاب « منطق المشرقيين » الذى نشره محب الدين الخطيب ، القاهرة سنة ١٩١٠ .

٤ — من ١٣٨ ب إلى ١٤٣ : « ومن كتاب الإنصاف — شرح حرف كتاب اللام للشيخ الرئيس أبى على بن سينا » .

بدء : « قال : غرضه بقوله إن كانت الجواهر فاسدة فالكل فاسد — أن يثبت الجوهر المتفارق للمادة . وقال فى باب الزمان وأزليته : كيف يتصور قبل وبعد فى الأشياء التى يختلف قبلها وبعدها ؟ فلا يوجد معاً [فى] قبل وبعد إلا فى زمان ... »

نهاية : « ... إلى أن تقع فى محالات وقع فيها الذى قبلنا . ويمتدُّ بد هذا مذاهب التنوية ويُفندُها » .

٥ - من ١١٤٢ إلى ١١٤٦ : من شرح « أنولوجيا » من كتاب « الإنصاف » عن الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا ، والقسم الأول من ص ١١٤٢ إلى ١٤٣ ب س ٢٠ هو تكرار غير دقيق لما يرد بعد على صورة أدق في القسم الثاني الذي بعنوان : « تفسير كتاب أنولوجيا » ، ولكن فيه زيادة عن هذا الأخير وهي الموجودة من ص ١٤٣ ب س ٢٠ إلى ص ١٤٦ ا س ٦ .

بدء : « قال أرسطو (طو) : كل جوهر عقلي ، أى مفارق للمادة فقط ، أى ليس له وجود ولا كمال وجود إلا أن يكون عقلياً بريئاً عن المادة براءة مطلقة ... » .

نهاية : « ... لم يكن الوجود مشتقاً على جميع أنحاء الوجود الممكن ، فلم يجب أن نقف الوجود قبل الوصول إلى حيز الكون والفساد »

٦ - ١١٤٦ إلى ١٥٣ ب : « تفسير كتاب أنولوجيا من الإنصاف » عن الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا .

بدء : « الحمد لله ... ليس يعنى أن نفس الإنسان كانت موجودة قبل البدن مدة لا تنزع إلى بدن ولا تلبسه ... » .

نهاية : « وقال : النفس ليست تفسد في ذاتها الخاصة بها ؛ وكل ما يفسد إنما يفسد من ذاته الخاصة به . فالنفس إذن ليست تفسد . آخر الموجود من هذا » .

٧ - من ١١٥٤ إلى ١١٦٨ : التعليقات على حواشى كتاب النفس لأرسطوطاليس من كلام الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا .

بدء : « بسم الله الرحمن الرحيم . بالمزيز الحكيم أثق وعليه أتوكل . الحمد لله رب العالمين ... المشركون : قد تحققنا من أمر النفس شرف الموضوع . فأما دقة البراهين ولطف المذهب فالذى يشتمل عليه هذا الكتاب من ذلك فهو دون ما فى كتبه من أجزاء العلم الطبيعى . أما معونها فى العلم الطبيعى فظاهر ، لأنها تعرف أحوال الحرث والنسل ، ولأن السماء أيضاً تتحرك بالنفس . ويقع ذلك توابع من علم الطبيعة ... » .

نهاية : « ... وأما أنه كيف يمكن بالعقل ، فليطلب من كتب المشركين . ولكنه إذا خصص بالزمان لم يمكن إلا أن يكون الإدراك بألة جسمية . آخر ما وجد من ذلك » .

٨ — من ١٦٨ ب إلى ١٨٧ ا : « بيان ذوات الجهة » عن الشيخ الرئيس أبى على بن سينا .

بدء : « الحمد لله كما يستأله ، والصلاة على نبيه محمد وآله . وهذه الرسالة ضمنتها ما تحقق عندى من رأى الصواب فى تكوين المقدمات ذوات الجهة ، والقياسات الكائنة عنها ، بعد كثرة البحث والاستعانة بالتقدمين ، وعلى غاية الاختصار . وقسمتها إلى مقالات . فهذه المقالة الأولى هى إنما تشير إلى تعريف المقول على الكل سلباً وإيجاباً وتعريف المطلقة والموجبة ، وتناقضها وعكوسها ؛ وأصول مما افتتح به أول كتاب « أنولوطيقا » . المقالة الثانية فى تعريف قوانين القياسات ذوات الجهة وتحصيل أحكامها والقول الحق فى نتائجها . المقالة الثالثة فى تعداد شروط تلك القياسات بالفعل ... » .

نهاية : « ... فهذا غاية ما يمكننا أن نقوله على سبيل الاختصار . ونسال الله أن يعصمنا عن الزلل والخطأ برحمته . »

٩ — من ١٨٧ ا إلى ١٩٣ ا : عشرون مسألة سأل عنها الشيخ الرئيس أبو على ابن سينا أهل العصر .

بدء : « بسم الله ... مسألة فيها ثلاث مسائل : تحديد الفيلسوف المقدمة بأنها قول يوجب شيئاً لشيء أو يسلب شيئاً عن شيء . فهذا الحد مهما استعمل فيه الطريق المستقيم ، وقد عرفنا فى كتاب طوييقا وغيره ضعف هذا الطريق ... » .

نهاية : « فليفعل ذلك المدعون للصناعة من أهل الدهر ، وليقابل كل ذلك والسلام . آخر المسألة » .

١٠ — من ١٩٣ ب إلى ١٩٥ ب : « فصل فى حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة » لأرسطوطاليس الفيلسوف .

بدء : « بسم الله ... ولأن الجوهر يقال على ثلاثة أضرب : اثنان طبيعيان وواحد غير متحرك . فيجب أن نجعل كلامنا فى هذا . ومن الاضطرار أن يوجد جوهر أزلى غير متحرك ؛ فإن الجوهر يتقدم على سائر الموجودات . فإن كانت جميع الجواهر فاسدة ... »

نهاية : « لكن الرئيس يبنى أن يكون واحداً » .

١١ — من ١٩٥ ب إلى ٢٠٦ : كلام في حد الجسم عن الشيخ الرئيس أبي علي

ابن سينا :

بدء : « بسم ... إني نظرت في رسالة قاضي القضاء أبي نصر الحسن بن عبد الله التي رسمها بأنها كلام على شبه اعترض بها على حد الجسم ، فوجدتها غير مبنية على القوانين المنطقية والأصول الحكيمة ، لكنها متجاوز فيها ومتسامح في تحقيق معانيها . فأردت أن أدير فصولها وأتأمل أصولها ... »

نهاية : « ... بل إنما يمنع أن يكون لكل جسم معين بنفسه غير مقيس إلى خارج جهات بالفعل حتى تكون بحسب ما يوجد وحده له جهات بالفعل . والسلام . تمت الرسالة ولواهب العقل الحد والشكر بلا نهاية ... »

١٢ — ٢٠٦ | إلى ٢٠٦ ب : « من جملة المجوع في الإلهيات » عن الشيخ أبي منصور

بن زبلة .

بدء : « الحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين وحسبنا الله ونعم الوكيل » . ويتلو هذا التوحيد مباشرة هذا العنوان : « من حرف الألف الصغرى من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس الفيلسوف » . وقد قارنا الموجود منها فوجدناه مطابقاً تماماً لترجمة اسحق بن حنين الموجودة في « تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد » (نشرة بويج ، ج ١ ص ٣ — ص ٤١ ، بيروت سنة ١٩٣٨) ، ولكنه غير كامل . إذ لا يوجد إلا الفصل الأول ومنه : ٣٠ | ٩٩٣ ب إلى ٩٩٣ ب ١٢ ؛ ثم ينقص من ٩٩٣ ب س ١٢ إلى س ١٩ ؛ ثم يرد من س ٢٠ إلى س ٣١ . ثم الفصل الثاني : ومنه : ١ | ٩٩٤ ب — ٣ ، ثم ينقص س ٤ وبعض س ٥ ، أي الأمثلة الواردة ؛ ثم يرد من بعض س ٥ إلى س ٨ مع نقص الأمثلة ، وكذلك تنقص الأمثلة في س ٩ ؛ ويستمر النص حتى س ١٨ ، ثم ينقص من س ١٩ إلى ٩٩٤ ب س ٥ ؛ ثم يستأنف وينقص من ٧ س إلى س ٢٨ ؛ ثم يستمر حتى نهاية الفصل الثاني ، أي إلى س ٣١ .

وهذا يدل على أن الترجمة هنا هي قطعاً ترجمة اسحق بن حنين . وهذا يمكن أن يؤخذ دليلاً لترجيح أن الترجمة الواردة هنا لمقالة اللام ثم لشرح ثامسطيوس على مقالة

اللام — هي من عمل اسحق بن حنين . ويتأيد هذا من جهة أخرى إذا لاحظنا أنه ورد في المخطوطة فيما يتصل بالقسم الأول مع نص كتاب النفس في تطبيقات ابن سينا عليه (راجع قبل رقم ٧) أن ترجمة النص من عمل اسحق بن حنين . راجع ما قلناه من قبل .

ولما كان هذا النص ناقصاً كما شاهدنا ، وكان منشوراً بأكمله في نشرة بويج المذكورة آنفاً ، فقد وجدنا أنه لا فائدة من نشره بعد ، خصوصاً وأنه لا يقدم قراءات مختلفة ذات أهمية عما ورد في تلك النشرة .

بدء : « إن النظر في الحق صعب من جهة وسهل من جهة ؛ والدليل على ذلك أنه لم يقدر أحد من الناس على البلوغ فيه » .

نهاية : « ولا يمكن المتناهي أن يحوز ما لا نهاية له على طريق التزيد » .
وواضح من هذا أنه لا يوجد شيء « من جملة المجموع في الإلهيات عن الشيخ أبي منصور بن زيله » وكل ما يوجد هو هذا الفصل من حرف الألف الصغرى من كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو .

١٣ — من ٢٠٦ ب إلى ١٢١٠ : « من شرح تاسطيوس لحرف اللام » .
بدء : « الجواهر ثلاثة : منها جوهران طبيعيان ، وثالث جوهر متحرك . ونحن الآن في طلب هذا الجوهر الذي لا يتحرك » .

نهاية : « فقد تعقل من ذاته أنه علة جميع الأشياء ومبدؤها » .
١٤ — من ١٢١٠ إلى ٢١٧ ب : « كتاب السعادة » للشيخ أبي علي بن مسكويه .
بدء : « بسم الله ... الحمد لله الذي عمّ الخلق بنعمه ، وخص أوليائه بخصائص قسمه . أحده على ما أفاض من حكمته ، وأسأله إزراع الشكر على منته ، والصلاة على نبيه وعترته . وبعد : لتحقيق على من خصه الله بالهمة العالية ، ووفر حفظه من محبة الروية » .
نهاية : « وعلت أن له موقفاً حملته أولاً أولاً بمشيئة الله وعونه ، ولا قوة إلا به ، وهو حسبنا ونعم الوكيل ، وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين » .

١٥ — من ١٢١٨ إلى ١٢١٩ : « كتاب الشيخ السعيد أبي سعيد بن أبي الخير قدس الله روحه إلى الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا ... وبعد . فأسأل مولاي ورئيسي جدد الله

عليه أنواع السعادة ، وحقق له نهاية الصدق والإرادة — سبب إجابة الدعاء وكيفية الزيارة وحقيقتها وتأثيرها في النفوس والأبدان ليكون تذكرة . ورأى الشيخ أعلى وأصوب . فأجابه الشيخ الرئيس بهذه : بسم الله الرحمن الرحيم . سألت الله السعادة القصوى ورشحتك للمرجع إلى الذروة العليا أن أوضح لك كيفية الزيارة وحقيقة الدعاء وتأثيرها في النفوس والأبدان . فأوضحته بقدر الطاقة والخوض في العلوم ... إن لهذه المسألة مقدمات ينبغي أن تعرف أولا حتى تستنتج منه المطالب وهي معرفة الموجودات الآخذة من المبدأ الأول وهو العلة الأولى السمتة عند الحكماء بواجب الوجود ... »

نهاية : « ... لانكشاف الغم المصلحة للنفس الناطقة . فهدانا الله وإياك إلى تخلص النفوس من هذا المرض الزوال ؛ فإنه لما يريد خير فقال والسلام » .

وقد نشرها محيي الدين صبرى الكردى في مجموعة سماها « جامع البدائع » ، سنة ١٩١٧ = سنة ١٣٣٠ هـ ، القاهرة ، مع اختلاف واضح أحيانا فيما بين نشرته ومخطوطتنا هذه .

ويتلوه دعاء أرسطاطاليس في ٤ س : « يا علة الملل ؛ ويا قديما لم يزل ؛ يا منشىء مبادئ حركات الأول . يا من إذا شاء فعل . أسألك أن تحفظ حياتى ما دمت في عالم الطبيعة ، وأن ترفنى إليك بخط مستقيم ، فإن المستدير لا نهاية له . إلهى ! إن حسناى من عطايك ؛ وسبئائى من قضايك ؛ فخذ مما أعطيت على ما قضيت حتى تمحو ذلك بذلك . يا إله كل موجود ، ويا كل شئ مذموم وأنت محمود ومعبود » .

وتتلو هذا ثلاث صفحات بيض يلوح أن المجموعة انتهت عندها . ولكن يوجد في المجلد نفسه بعد هذا :

١٦ — من ٢٢١ ب إلى ٢٣٨ ب : « قصة حى بن يقظان المقدسى » . وقد نشرت في « جامع البدائع » مع شئ من الاختلاف .

بده : « وبعد : فإن إصرارك معشر إخوانى على اقتضائى شرح قصة حى بن يقظان هزَمَ لجأى فى الامتناع ، وحلَّ عقدة عزمى فى المماطلة والدفاع . فانقدت لمساعدتكم . وبالله التوفيق .

« إنه قد تيسرت لى حين مقامى بيلادى برزة برقائى إلى بعض المنزهات المكتتفة لتلك البقعة .

« تيسرت : دل به عل أن الأمور كلها متعلقة بتيسير الله تعالى إياها ... »
 نهاية : « ... بأمور أخرى تصدّه عن مراده من ذلك ، أو مكتوباً بقوى أخرى تجاذبه
 وتصرفه عن رأيه فيكون حينئذ مكرّها على الإعراض عنه ، ممنوعاً من الإقبال بالكلية
 عليه ؛ وهذه هي التي يُستعاذ بالله منها ومن شرها وغائتها . والله الميسر لما فيه الخير والسلام .
 وهو حسبنا ونعم الوكيل .

« وإنما هاجر إليه أفراد من الناس ، فيتلقاهم من فواضله ما ينوّه بهم ويُشعّوهم احتقار
 متاع إقليكم هذا ؛ فإن اهلّبوا من عنده اقبلوا وم مكرمون » .

ولكن هذين الرقین : ١٥ و ١٦ مكتوبان كذلك بنفس خط الناسخ عبد الرزاق
 ابن عبد العزيز ابن اسماعيل الفارابي ، كما يظهر من مضاهاة الخطوط كلها ، فهي كلها
 بخط واحد .

ويلوح أن التوحيد من عند الناسخ ، لأنه يتكرر بنفس الصيغة تقريباً في الكتب
 والرسائل الموجودة في هذه المجموعة .

- ٩ -

مقالات للاسكندر الأفروديسي

وهذه نشرناها عن المخطوطة رقم ٤٨٧١ عام بالمكتبة الظاهرية بدمشق^(١) ، وتاريخها
 سنة ٥٥٨ هـ = سنة ١١٦٢ م ، وفي أواخر بعض مقالاتها اسم المترجم لها ثم بيان النسخة
 المنقولة عنها . ويمتينا هنا ما يتصل بالمقالات التي نشرناها :

(١) أما المقالة الأولى فهي : « القول في مبادئ الكل بحسب رأى أرسطاطاليس » ؛
 وقد نقلها من السرياني إلى العربية إبراهيم بن عبد الله النصراني الكاتب . ومن اليوناني
 إلى السرياني أبو زيد حنين بن اسحق . ونقل الناسخ هذه الترجمة « من خط توما في
 مستهل ذي القعدة سنة ٨٥٥ هجرية » (راجع بعد ص ٢٧٧) . فالترجمة إذن من السرياني

(١) عدد أوراقه ١٤٥ ، طول الورقة ٢٦ و عرضها ١٢ سم . وقد كتب عنها الأستاذ محمد كرد علي
 مقالة في « مجلة المجمع العلمي العربي » بدمشق سنة ١٩٤٥ ص ٣ - ص ٧ .

إلى العربي من عمل إبراهيم بن عبد الله ، وهو مترجم عاش في النصف الأول من القرن الرابع الهجري ، وذكره « الفهرست » ترجمة المقالة الثانية من « الطوبى » وترجمة « الريطوريقا » وكلاهما لأرسطو . والأول موجود في مخطوطة « الأورغانون » بالمكتبة الأهلية بباريس (المخطوطة رقم ١٨٨٢ الجامع القديمة Anc. fonds وأصبح الآن برقم ٢٣٤٦ ، وهو المخطوط الوحيد الباقي من الترجمة العربية القديمة للأورغانون) . أما ترجمته « الريطوريقا » فلا نعلم عن وجودها شيئاً . على أن مخطوطة « الأورغانون » هذه تحتوي على ترجمة « الريطوريقا » عن السرياني إلى العربية دون أن تذكر الناقل ، ومن هنا يمكن أن نفترض أن الناقل هو إبراهيم بن عبد الله النصراني ، لأنه كان ينقل عن السرياني خصوصاً (أول ينقل إلا عن السرياني دون اليوناني ؟) ولأنه لا يوجد (فيما ذكره ابن النديم والقفطي) لهذا الكتاب إلا ترجمتان : نقل قديم ، ثم ترجمة إبراهيم بن عبد الله ؛ ويذكر ابن النديم أنه يقال « إن إسحق (ابن حنين) نقله إلى العربي » . وأوردها كذلك بصيغة الشك القفطي ، ولهذا فإننا لانستطيع بوجاهة ظاهرة أن نضيف ترجمته إلى إسحق^(١) . ولم يذكر « الفهرست » أن النقل القديم عن السرياني ، وعلى الرغم من أن حجة الصمت ليست مقنعة ولا كافية ، فإن ماورد في مخطوطة « الأورغانون » من أن ترجمة « الريطوريقا » هي عن السرياني ليميل إلى ترجيح كون هذه الترجمة من عمل إبراهيم بن عبد الله . غير أنه يلاحظ كذلك أن ابن النديم (ومن أخذ عنه مثل القفطي) لا يذكر أن حنين ابن إسحق ترجمه إلى السرياني — فلعل هذا أن يكون سهواً منه ، كما وقع في عدة مواضع من عدم اهتمامه كثيراً بالترجمات من اليوناني إلى السرياني ، لأنه اهتم خصوصاً بالترجمات إلى العربية ، سواء مباشرة عن اليوناني ، وبطريق غير مباشر هو السرياني .

(ب) « كلام الإسكندر الأفروديسي نقل سعيد بن يعقوب النمشقي » ، وهو بحث في هذه المسألة : « هل المتحرك على عظيم ما ، يتحرك في أول حركته على أول جزء منه أم لا ؟ »

(١) لكن فاون ما يمكن أن يستدل منه على وجود هذه الترجمة ، وذلك فيما أورده « الفهرست » نقلاً عن أبي زكريا يحيى بن عدي قال : « قال أبو زكريا إنه التمس من إبراهيم بن عبد الله فسوفطيقاً وفلس الخطاب وفلس الفهرست بنفس إسحق بن حنين ديناراً فلم يبعها وأحرقها وقت وفاته » (« الفهرست » ، ص ٣٥٤ س ٨ — ٩ ، طبع مصر بلا تاريخ) .

وهي المسئلة التي أثارها زينون الإيلي في حججه ضد الحركة .

والمترجم وهو أبو عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي كان من النقلة الجيدين ومن الأطباء المشهورين ببغداد . ونقل الكثير من الكتب الطبية والفلسفية إلى العربية ؛ وكان كما يقول ابن أبي أصيبعة ، « منقطعاً إلى علي بن عيسى . وقال ثابت بن سنان الخطيب : إن أبا الحسن علي بن عيسى الوزير في سنة ٣٠٢ اتخذ البيارستان بالحرية ، وأنفق عليه من ماله ، وقلده أبا عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي — متطّبّه — مع سائر البيارستانات ببغداد ومكة والمدينة » (« عيون الأنباء في طبقات الأطباء » ، ج ١ ، ص ٢٣٤) وذكر له من الكتب : مسائل جمعها من كتاب جالينوس في الأخلاق ؛ مقالة في النبض مُشجّرة ، وهي جوامع لكتاب « النبض الصغير » لجالينوس . ويوجد له الآن — عدا ما في نشرتنا هذه — : ترجمة « إيساغوجي » والكتب السبعة الأولى من « الطوبىقا » في مخطوطة « الأورغانون » بالمشكاة الأهلية بباريس ، وهي التي أشرنا إليها آنفاً .

(ح) « مقالة الإسكندر الأفروديسي في الرد على كسوقراطيس في أن الصورة قبل الجنس وأول له أولية طبيعية » ؛ ولا يذكر في ختامها — هي ولا المقالات الثانية بأرقام ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ — ولا في استهلالها اسم المترجم ، ولكن يرد في ختام المقالة ٩ ما يلي : « هذه المقالات المنسوبة إلى الإسكندر الأفروديسي كلها من نقل أبي عثمان سعيد الدمشقي . وهذه النسخة المنقولة الثانية من خط الدمشقي » (بعدُ ص ٢٩٤) . ولا شك أن قوله « هذه المقالات ... كلها » ينصب على المقالات ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ — أي كل التي لم يذكر فيها اسم المترجم . وعلى هذا فهذه المقالات من ٣ إلى ٩ (بما فيها الأخيرة) هي كلها من ترجمة أبي عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي .

ولا ندري على وجه الدقة من هو كسوقراطيس هذا ، وهل هو أحد معاصري الإسكندر الأفروديسي حتى « يرد » عليه ، أو هو في الواقع كسنوقراطيس Xenocrates ، تلميذ أفلاطون المشهور والذي خَلَفَ أسبوسيبوس على رئاسة الأكاديمية في سنة ٣٣٩ ق . م وتوفي سنة ٣١٤ ق . م وهو في سن الثمانين ؟ نميل من غير تردد إلى ترجيح الفرض الثاني . وحجتنا في هذا الترجيح أن أرسطو قد ردّ على كسنوقراطيس في رسالته عن « الخطوط اللامقطوعة » ،

وذلك للرد على كسنوقراطيس في قوله إنه لما كان لكل جسم ماهيته الخاصة ، وهذه الماهية تمثل بشكل هندسي ، بثلاث خاص ، فإنه توجد مثلثات ، وبالتالي خطوط ، لا تقبل القسمة . فمن الطبيعي إذاً أن نرى ذلك المشأى للتحمس ، ألا وهو الإسكندر الأفروديسى ، يرد على كسنوقراطيس في كثير من آرائه ، اقتفاء لآثار أستاذه أرسطو — ونقصد بأستاذه رئيس المذهب الذى يتبعه .

(د) « مقالة الإسكندر في أنه قد يمكن أن يلتذ المتذ ويمحزن معاً على رأى أرسطو » ، وهى شرح لقول أرسطو هذا الذى يمكن أن يستخرج من المقالة العاشرة (فصل ١ — ٥) . من « الأخلاق إلى نيقوماخوس » وإن لم نثر على نعه بمحروفه . وهى أيضاً إذن ترجمة أبى عثمان سعيد الدمشقى ، وفقاً لما ذهبنا إليه .

(هـ) « مقالة الإسكندر الأفروديسى في أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة للأضداد جميعاً على رأى أرسطوطاليس » ، وهى شرح لقول ورد في « الكون والفساد » لأرسطو . والترجمة لأبى عثمان سعيد الدمشقى أيضاً .

(و) « مقالة الإسكندر الأفروديسى في أن المكوّن إذا < استحال > استحال من ضده أيضاً معاً على رأى أرسطوطاليس » ، وهى شرح لقول أرسطو في « الكون والفساد » إن الشئ المكوّن يستحيل من عدمه ويستحيل من ضده معاً . وهى ترجمة أبى عثمان الدمشقى كذلك .

(ز) « مقالة الإسكندر في الصورة وأنها تمام الحركة وكألها على رأى أرسطو » ، وفيها يشرح ما ذكره أرسطو في « السماع الطبيعى » من أن الصورة هى تمام الحركة والصورة ، ويلخص رأيه في الحركة والصورة . وهى أيضاً ترجمة أبى عثمان الدمشقى .

(ح) « مقالة الإسكندر في إثبات الصور الروحانية التى لا هيولى لها » ، وهى مقالة لا يشير فيها إلى أرسطو وأقواله ، ويطلب عليها الطابع الأفلاطونى . من ترجمة أبى عثمان الدمشقى .

(ط) « مقالة الإسكندر في أن الفعل أعم من الحركة على رأى أرسطو » ، وفيها يشرح ما قاله أرسطو في « السماع الطبيعى » من أن الفعل أعم من الحركة ، ردأ على الذين تشككوا في صحة هذا القول .

(ى) « مقالة الإسكندر الأفروديسى فى « الفصول » ترجمة أبى عثمان سعيد بن يعقوب
الدمشقى ؛ وفى حواشيتها تعاليق لأبى عمرو الطبرى عن أبى بشر متى بن يونس القناتى ،
وهى « مقالة الإسكندر فى أن الفصول التى بها يقسم جنس من الأجناس ليست واجب
ضرورة أن تكون توجد فى ذلك الجنس وحده الذى إتياء تقسم ، بل قد يمكن أن تقسم بها
أجناس أكثر من واحد ليس بعضها من نتائج بعض » ، كما يرد فى المستهل (انظر بعد
ص ٢٩٥ س ٥ — س ٧) .

تلك هى المقالات التى يحتويناها مخطوطنا هذا للإسكندر الأفروديسى . ونحن نعلم أن ابن
النديم ذكر له أسماء ١٥ مقالة دون أن يشير إلى من ترجمها ؛ أسقط منها القفطى أربعاً وهى ٣ ،
٤ ، ٧ ، ٨ ، فلم يبق غير ١١ اسماً . ثم يأتى ابن أبى أصيبعة فيقدم ٤٠ اسماً لمؤلفات الإسكندر
المفردة عدا ٩ شروح لكتب أرسطو . وفى مخطوط الإسكوريال برقم ٧٩٤ (راجع الفهرست
الذى وضعه كاسيرى : ١ : ٢٤٢ Casiri) نجد ١٧ مقالة على الأقل هى :

١ — مقالة فى الرد على جالينوس فى مادة الممكن ، ترجمة إسحق بن أبى الحسن
ابن إبراهيم .

٢ — مقالة فى اللون وأى شئ . هو على رأى الفيلسوف (أى أرسطو) ، ترجمة أبى
عثمان سعيد الدمشقى . وتوجد منها نسخة فى برلين (راجع قسطين : ١ : ٨٧ Wetzstein)

٣ — مقالة فى أن الإبصار لا يكون بشعاعات تنبث من العين والرد على من قال بانبثاق
الشعاع . وتوجد منها نسخة أيضاً فى مخطوطة برلين السابقة .

٤ — مقالة فى الحس والحموس على رأى أرسطوطاليس . ويوجد منه نسخة فى
المكتبة الأهلية بباريس برقم ١٤٣٨٥ ؛ ولها التى يشير إليها ابن أبى أصيبعة بعنوان : « مقالة
تضمن فصلاً من المقالة الثانية من كتاب أرسطوطاليس فى النفس » (١ : ص ٧١) .

٥ — مقالة فى تأثير الأجرام السماوية وتديرها ؛ ويظن اشقيشنيدر (« القرايم العربية
عن اليونانية » ، ص ٩٥ تحت رقم ٥) أنه شرح « الآثار العلوية » ، ويتساءل ما إذا كان
المقصود هو كتاب « العناية » . لكننا نرجح أن تكون الإشارة إلى ما ذكره ابن أبى أصيبعة
(ج ١ ص ٧٠) بعنوان : « رسالة فى العالم وأى أجزائه تحتاج فى إثباتها ودوامها إلى تدبير

أجزاء أخرى» أو إلى المقالة الأخرى (١٥ ص ٧١) بعنوان : «رسالة في القوة الآتية من حركة الجرم الشريف إلى الأجرام الواقعة تحت الكون والفساد» ، أولها رسالة أخرى لم ترد عند ابن أبي أصيبعة كما هي الحال بالنسبة إلى أكثر المقالات التي شرناها هنا .

٦ — «مقالة في الرد على من قال إنه لا يكون شيء إلا من شيء» .

٧ — «مقالة في قوام الأمور العامة» أو كما يقول «الفهرست» كتاب «الأصول العامة» (ص ٣٥٤ طبع مصر) .

٨ — «في الناية» على رأى ديموقريطس وأبيقورس وآخرين ، ولعله الذى ذكره موسى بن ميمون بعنوان : «في التدبير» («دلالة الحائرين» ، ٣ : ١٦ ص ١١١) كما يقول اشتينشيدر (تحت رقم ٢٨ ، ص ٩٥) . لكننا نرجح أن تكون هي التى ذكرها ابن أبي أصيبعة بعنوان : «مقالة في الأمور العامة والكلية وأنها ليست أعياناً فائضة» ، لأن هذا هو المعنى الحرفي الدقيق للعنوان الذى يقدمه كاسيرى .

٩ — مقالة في «إثبات الصور الروحانية التى لا هيولى لها» . وهي رقم ٨ فى شرتنا هذه . وهي ترجمة أبى عثمان سميد دمشق . وإذا فحى نسخة أخرى لنفس الترجمة التى شرناها .

١٠ — «مقالة في أن الزيادة والنموها فى الصورة لا فى الهيولى» ؛ ولم نثر عليه بهذا النص أو ما يشبهه فى كتب التراجم ؛ وهي من ترجمة أبى عثمان سميد دمشق ؛ ولهذا نظن أنها تدخل ضمن المقالات الأخرى التى لم ترد فى ثبت ابن أبي أصيبعة . وتوجد له ترجمة لاتينية فى أربعة مخطوطات بالمسكبة الأهلية باريس وكبرديج^(١) .

(١) هي بأرقام (١) : ١٦٦٠ (ورقة ١١٩ وجه إلى ورقة ١١٩ ظهر) ، (٢) ٦٤٤٣ (ورقة ١٩٤ وجه إلى ١٩٣ وجه) ؛ (٣) ٦٣٢٥ (ورقة ٢٣١ ظهر إلى ورقة ٢٣١ ظهر) — فى المكتبة الأهلية باريس ؛ ثم (٤) برقم ٩٩٦ [٤٩٧] (ورقة ٥٣) ، كابوس كوليج بكبرديج Cambridge, Caius College

ولا نعرف بعد ما إذا كانت هذه المقالة منترعة من شرح الاسكندر على «الكون والفساد» ، لأن النص اليوناني مفقود ، والترجمة اللاتينية المأخوذة عن العربية والباقية حتى الآن ، ناعسة . ونحن نعلم أن الإسكندر شرح هذا الكتب كله وأن هذا المرح لعله أبو بكر متى بن يونس إلى العربية ، ونقل قسطنطين لوقا شرح المقالة الأولى («الفهرست» ، ص ٣٥١ ص ١٠ — ١١ طبع مصر بلا تاريخ) .

وراجع فيما يتصل بهذه المقالة فى ترجمتها اللاتينية ، ج . تيرى : «حول قرار سنة ١٢١٠ : ٢ — لإسكندر الأفروديسى» ، ص ٩٧ — ١٠٠ ، باريس سنة ١٩٢٦ G. Théry, O. P. Autour du Décret de 1210: II. Alexandre d'Aphrodise

١١ — مقالة في المادة والعدم والكون وحل مشكلة لناس من القدماء أبطلوا بها الكون من كتاب أرسطوطاليس في « سمع الكيان » .

١٢ — مقالة في مبادئ الكل على رأى أرسطوطاليس . ولم يذكر كاسيرى اسم المترجم . وهى المقالة الأولى التى نشرناها هنا .

١٣ — مقالة في العقل على رأى أرسطوطاليس . ولا يذكر كاسيرى مترجمها ، وهو إسحق بن حنين الذى كتب عليها تعليقاً باسمه .

١٤ — مقالة في الأضداد وأنها أوائل الأشياء على رأى أرسطوطاليس .

١٥ — مقالة في الهوى وأنها معلولة مفعولة .

١٦ — مقالة في أن القوة الواحدة تقبل الأضداد جميعاً على رأى أرسطوطاليس — فيها يفترضه اشتينشيدر .

١٧ — مقالة في الفرق بين الهوى والجنس ، ترجمة حنين . رذك ابن أبى أصيبعة هذه المقالة مرة أخرى بعنوان مختلف قليلاً هو : مقالة في الفرق بين المادة والجنس . وليحيى بن عدى شرح عليها .

ويضيف اشتينشيدر إليها (ص ٩٦ — ص ٩٧) :

١٨ — كتاب النفس ، وقد نعتة حاجى خليفه (٥ : ١٦٤ برقم ١٠٥٧٩) بأنه « تلخيص » ؛ ترجمه إسحق بن حنين إلى العربية وترجمه إلى العبرية صمويل بن يهودا من مرسيليا سنة ١٣٢٥ . وقد ترجمه إلى الألمانية اشتينشيدر ونشر اف . برورز Bruns مواضع عديدة منه فى نشرته للمؤلفات الصغرى للإسكندر (برلين سنة ١٨٨٧) *Alexandri scripta minora* . وللفارابى « شرح مقالة الإسكندر الأفروديسى فى النفس على جهة التعليق » (ابن أبى أصيبعة ، ج ٢ ص ١٣٨ س ٢٨) .

١٩ — فى الزمان ، وقد ترجمها جرارد دى كريمونا إلى اللاتينية ، وذكرها البيرونى فى كتاب « ما للهند من مقولة » (الترجمة الإنجليزية ج ١ ص ٣٢٠) .

٢٠ — كتاب تاربخى ذكر باسم الإسكندر (راجع : اشتينشيدر : « الفارابى » ،

ص ١٧٥) .

٢١ - قوانين الفراسة بشرح الإسكندر، ولعله كتاب مهدى إلى الإسكندر (الأكبر).

٢٢ - كتاب في التوحيد ، في مخطوطة باريس اللاتينية برقم ٦٤٧٣ ترجمة جيرارد الكريمنى، يذكر نسبتها في أولها إلى الإسكندر وفي آخرها إلى الكندى ، ويفضل لوكليز (٢ : ٤٩٤) أن تنسب إلى الأخير لوجود كتاب بهذا الاسم في ثبوت مؤلفات الكندى . وفي مخطوطة الانجلكا (في روما Angelica H 10 n. II) تنسب هذه المقالة في آخرها أيضاً إلى الإسكندر . وابن أبى أصيبعة يذكر للإسكندر كتابين بهذا العنوان : « كتاب في التوحيد » ؛ « كتاب آراء الفلاسفة في التوحيد » (ج ١ ص ٧٠) ؛ على أنه في بدء الترجمة اللاتينية يقال : « هذا الكتاب يمكن أن يقسم إلى جزئين » . فهل هذان هما هذه المقالة مقسمة إلى جزئين ؟ مسألة في حاجة إلى تأمل وبحث وفقاً للنصوص والترجمات اللاتينية التي بأيدينا .

ونحن لو نظرنا الآن في هذا الثبوت بالمقالات الواردة في مخطوطة الأسكور يال رقم ٧٩٤ ، وجدنا أن فيها مقالتين على الأقل لم ترد في ثبوت ابن أبى أصيبعة وهو أكل ثبت بكتب الإسكندر الأفروديسى أورده كتبه التراجم العربية . وهذا يدلنا على أن ثمت مقالات أخرى نسبت إلى الإسكندر ولم ترد في تلك الأثبات ، ولعل في هذا مفتاحاً لما نجد في نشرتنا هذه . فإنا نرى فيها عشر مقالات لم يذكر ثبوت ابن أبى أصيبعة غير أربع منها ، هي : (١) القول في مبادئ الكل على رأى أرسطوطاليس ؛ (٢) مقالة في أن الفصول التى بها ينقسم جنس من الأجناس ليس واجب ضرورة أن تكون إنما توجد في ذلك الجنس وحده الذى إياه تقسم ، بل قد يمكن أن يقسم بها أحياناً أكثر من واحد ليس بعضها مرتباً تحت بعض ؛ (٣) مقالة في إثبات الصور الروحانية التى لا هوى لها ؛ (٤) مقالة الإسكندر الأفروديسى في أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة للأضداد جميعاً .

يبد أننا نستطيع أن نضيف إليها أيضاً المقالة الواردة في نشرتنا تحت رقم ٣ وهى « مقالة الإسكندر الأفروديسى في الرد على كسنوقراطيس (هكذا يجب أن تصحح كما أشرنا آنفاً) في أن الصورة قبل الجنس وأول له أولية طبيعية » ، إذ يغلب على الظن أنها هى بعينها المقالة التى ذكرها ابن أبى أصيبعة بعنوان : « مقالة في الرد على من زعم أن الأجناس مركبة من

الصور ، إذ كانت الصور تنفصل منها » ، فإن هذا العنوان بهذا التفصيل هو بعينه موضوع تلك المقالة .

فالباقى إذن خمس مقالات هى : ٢ ، ٤ ، ٦ ، ٧ ، ٩ . أما ما يمكن أن يستخرج من المخطوطة رقم ٧٩٤ بالإسكوريال فهو رقم ١٦ وهو المقالة رقم ٥ فى نشرتنا هذه وهى : « مقالة الإسكندر الأفروديسى فى أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة للأصداد جميعا على رأى أرسطوطاليس » . وعلى هذا فيكون الباقى هو : ٢ ، ٤ ، ٦ ، ٧ ، — وهى التى لم يرد ذكرها لافى مخطوطة الإسكوريال ولا فى ثبت ابن أبى أصيبعة . وهذه المقالات تتناول مسائل مأخوذة من كتب أرسطو : « السماع الطبيعى » و « الكون والفساد » كما يشار إلى هذا صراحة فى مستهل هذه المقالات ؛ والمقالة الرابعة أغفلت اسم الكتاب ولعل ذلك لنقص فى المخطوطة الأصلية المقولة عنها بمخطوطتنا هذه ، أو بسبب الناسخ اللاحقة ، وهو الأرجح لأن الناسخ يقول إنه نقل هذه عن نسخة المترجم بهه ، أبى عثمان سعيد الدمشقى ، فمن غير المحتمل أن يكون السقط فى نسخته ، فلعل الناسخ هو الذى لم يستطع قراءة اسم الكتاب فسقط من نسخته هو . أما المقالة الثانية فتتناول مسائل وردت خصوصاً فى « السماع الطبيعى » ثم كتاب « النفس » وإن لم يشر صراحة فى صلبها إلا إلى هذا الأخير ، كتاب « النفس » .

وإننا لنعرف من ناحية أخرى أن المقالات العنصرى فى نشرتنا هذه قد ضاع أصلها اليونانى ولم يبق غير الترجمة العربية ثم اللاتينية أو العبرية المأخوذة عنها . ولهذا فلا ميل إلى البحث فى هذا الجانب ؛ إنما الشئ الذى يمكن أن يوضع موضع البحث هنا هو ما إذا كان بعض المقالات الواردة هنا قد أخذ عن شرح الإسكندر ، خصوصاً فى شرحه على « السماع الطبيعى » و « الكون والفساد » — وهى مسألة سنعرض لها بالتفصيل فى الجزء الثانى من هذا الكتاب . أما الآن فلا نستطيع أن نقرر شيئاً يقينياً عنها ، إنما نرجح — بلامرجح يقينى من دراسة الوثائق الباقية — أنها منفصلة عن هذا الشرح ، ولعلها أن تكون تعاليق جزئية كتبها الإسكندر الأفروديسى مفردة لأنها لم تجد مجالا فى داخل السروح .

أما المقالات الظاهرة الاستقلال بنفسها فهى ١ ، ٣ ، ٨ ، ١٠ .

فرقم ١ وهى : « القول فى مبادئ الكل على رأى أرسطوطاليس » مقالة مهمة وكان

لها أثرها في الفكر العربي ، ومن بين الذين أشاروا إليها وأشادوا بها موسى بن ميمون في « دلالة الحائرين » (٢ : ٣) وسنعود إلى تفصيل القول في هذه الناحية في الجزء الثاني من هذا الكتاب . وقد اتفقت المصادر الرئيسية الثلاثة على ذكرها وهي : « الفهرست » ، والقفطي وابن أبي أصيبعة .

ورقم ٣ فيها رد على كسنوقراطيس في أن الصورة قبل الجنس ، وأن الأجناس مركبة من الصور ، وهو رأى تعرض له بالنقد كذلك أرسطو على نحو ما أشرنا آنفاً .

ورقم ٨ ذات طابع أفلاطوني واضح ، ولعلها تمثل دوراً متأخراً في فكر الإسكندر ، أو هي على الأقل تمثل نهاية تطور المشائية في ذلك العصر بعد أن مزجت بعناصر أفلاطونية واضحة في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد .

ورقم ١٠ لا تقل كثيراً في أهميتها عن رقم ١ ، من الناحيتين المذهبية والتاريخية ، وفيها أقوال تلفت النظر بالنسبة إلى موقف الإسكندر من المشائين ، كقوله : « فلما استعملت في شرحي لذلك القول (يشير إلى تفسيره لقول لأرسطوطاليس في كتاب « المقولات ») كما يوجد في تفسيري لذلك الكتاب ، عذلتني بعضُ الناس على أني جريت على رأي المشائين في قولي إنه قد يوجد فصول واحدة بأعيانها مقسمة لأجناس أكثر من واحد » (انظر بعدُ ص ٢٩٥ س ١٥ — ١٧) . فهل كان الإسكندر لا يعدُّ نفسه مشائياً على الرغم من حرصه على مذهب أرسطو وعنايته بكتبه وتوفير نشاطه كله على شرحها ؟ ويرد في عنوان هذه المقالة أن « في حواشيها تعاليق لأبي عمرو الطبري عن أبي بشر متى بن يونس القناني » . ويلوح أن أبا عمرو الطبري هذا كان تلميذاً متوفراً على العمل مع أبي بشر متى . فقد ذكر ابن النديم في كلامه عن كتاب « الحس والمحسوس » لأرسطو أنه لا يُعرَف لهذا الكتاب « نَقْلٌ يَمُوَّلٌ عليه ولا يذكر ، والذي ذكر أن شيئاً يسيراً علَّقه الطبري عن أبي بشر متى بن يونس » (ص ٣٥٢ س ٤ — س ٦ ، طبع مصر بدون تاريخ) . فهو إذن من تلاميذه الذين كانوا يأخذون عنه تعاليق ؛ وهذا هو ما جرى له بالنسبة إلى رسالتنا هذه .

كل هذا ولم تتعرض لمسألة صحة نسبة هذه المقالات كلها أو بعضها إلى الإسكندر

الأفروديسى ، فهذه مشكلة أخرى تركنا بابها هنا مفتوحاً كله للبحث المقبل ، ولم يكبد
يتعرض لها أحدٌ حتى الآن ممن كتبوا عن الإسكندر^(١) . فإلى أن نستطيع نشر كل
ما بقى للإسكندر من مؤلفات فى العربية ، نرجى البحث كله فى هذا الباب .

— ١٠ —

مقالة ثامسطيوس فى الرد على مقسيموس فى تحليل الشكل

الثانى والثالث إلى الأول

وهى أيضاً عن المخطوطة رقم ٤٨٧١ عام بالمكتبة الظاهرية بدمشق . وتتناول المشكلة
المشهورة فى النطق الشكلى باسم رد القياس ، أعنى رد الأشكال الناقصة وهى الثانى والثالث
(والرابع ، منذ أيام جالينوس فى القرن الثانى بعد الميلاد) إلى الشكل الأول ، والمبررات
لهذه العملية . ونحن نعلم ما أثير حول قيمة هذه العملية ودواعيها من جدل لا يزال محتدم
الأوار حتى اليوم بين فريق القائلين باستقلال كل شكل من الأشكال الثلاثة عن الآخر
فى وظيفته وطبيعة البرهنة فيه وبين فريق المؤيدين لعملية الرد اعتماداً على أن مبدأ القياس
هو مقالة الكل واللاشى وهى لا تظهر بوضوح إلا فى الشكل الأول ، فلا بد من بيان
إمكان رد الشكلين الآخرين إليه حتى يقوموا بما الآخرون على مقالة الكل واللاشى هذه .
وتزعم الفريق الأول من بين المحدثين لاشلييه وجوبلو ، بينا جمهور المناطقة خصوصاً منذ العهد
الاسكلاطى على الأخذ بعملية الرد وتبرير دواعيها ، إيفالاً فى السبيل التى دلّ عليها أرسطو .
وإذا كان المناطقة العرب لم يعنو ببيان عملية الرد وكيفية القيام بها كما فعل الاسكلاطيون
والمحدثون ، فإنهم مع هذا عنوا بإثارة مشكلة استقلال الشكلين الثانى والثالث عن
الأول ، وعلى رأسهم ابن سينا . قال قطب الدين محمد بن محمد الرازى الصنعتانى (المتوفى سنة
٥٧٦٦ هـ = سنة ١٣٦٤ م) فى شرحه على « مطالع الأوار » لسراج الدين محمود الأرموى

(١) راجع خصوصاً ج . ثيرى : حول قرار سنة ١٢١٠ : ٢ — الإسكندر الأفروديسى :
Q. Théry, O. P. Autour du décret de 1210: II. - Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur
l'influence de sa noétique . باريس سنة ١٩٢٦ . غير أن بعض ما كتبه عن تأثير كتاب « فى النفس »
الاسكندر فى الفلاسفة العرب ، وخصوصاً الكندي ، يجب أن يؤخذ باحياط ، فعلا عن مواضع أخرى
وردت فيها أخطاء تاريخية طاهرة ، وسنشير إلى هذا بالتفصيل فى الجزء الثانى من هذا الكتاب .

(التوفى سنة ٦٨٩ هـ - سنة ١٢٩٠ م) : « وذكر الشيخ (= ابن سينا) في « الشعاء » أن هذين الشكلين ، أى الثانى والثالث ، وإن كانا يرجعان إلى الشكل الأول ، فلهما خاصية : وهى أن الطبيعى والسابق إلى الذهن فى بعض المقدمات أن يكون أحد طرفيهما موضوعاً على التمين ، والطرف الآخرُ معمولاً ؛ حتى لو عكس كان غير طبيعى وغير سابق إلى الذهن . . . فإذا أُلِّغَت المقدمات على وجه يراعى فيها الحل الطبيعى والسابق إلى الذهن أمكن أن لا ينتظم على نهج الشكل الأول ، بل على أحد هذين الشكلين : أى الثانى والثالث ، فلا يكون عنهما غُنية . وهذا بعينه يعرفنا الشكل الرابع لجواز أن لا تنتظم المقدمات على وجه يراعى فيها الأمر الطبيعى أو السابق إلى الذهن إلا عليه . وهاهنا فائدة أخرى . وهى أن بعض ضروب الأشكال الثلاثة لا يترد إلى الشكل الأول ، فنحس الحاجة إليها عند استحصال المجموعات المتعلقة بها . وقال (أى ابن سينا) فى « الإشارات » : كما أن الشكل الأول وُجدَ كاملاً فاضلاً جداً بحيث تكون قياسته ضرورية النتيجة يَبْتَنَى بنفسها لا يحتاج إلى حُجّة ، كذلك وُجدَ الذى هو عكسه (أى الشكل الرابع) بعيداً عن الطبع يحتاج فى إثباته قياسته إلى كُلفة شاقة متضاعفة ، ولا يكاد يسبق إلى الذهن والطبع قياسته ؛ ووُجدَ الشكلان الآخران — وإن لم يكونا يَبْتَنَى القياسية — قريبين من الطبع ، يكاد الطبع الصحيح يظن لقياسيتهما قبل أن يبين ذلك ، أو يكاد يبان ذلك يسبق إلى الذهن من نفسه فيلحظ كية قياسيته عن قريب . فلهذا صار لها قبول ، ولعكس الأول (أى الرابع) اطرأ ، وصارت الأشكال الاثنتان الحلية اللتفت إليها ثلاثة . وهو كلام جيد ^(١) . وفى هذا عرض أيضاً لمدى معرفة العرب بعملية الرد ، وذلك فى قوله : « إن بعض ضروب الأشكال الثلاثة لا يترد إلى الشكل الأول » .

ومن هنا كانت أهمية مقالة ثامسطيوس هذه ، فهى تدلنا على طريق نموذ هذه المشكلة المنطقية إلى العالم العربى ، وإلى أى مدى كانوا على علم بما أثير حولها خصوصاً فى العصر اليونانى المتأخر ، وإلى أى مدى كان ينتظر منهم أن يتوسموا فيه كما فعل رجال العصر الاسكلائى فى الغرب فى العصر نفسه . اللهم إلا إذا كشفت المخطوطات الجديدة فى المنطق العربى —

(١) « لوامع الأسرار شرح معاني الأنوار » ، لاقتط البرادى التجادى ، ص ١٨٨ — ص ١٨٩ ، طبع استنبول سنة ١٢٧٧ هـ = سنة ١٨٦٠ م .

وما أكثر ما لم ينشر منها ١ — عن بيان أكثر تفصيلاً لما فعلوه في هذا الباب .

ومقالة ثامسطيوس هذه في الرد على مقسيوس . ومقسيوس هذا هو الذي ذكره ابن النديم من بين مفسري كتب أرسطو في المنطق (ص ٣٥٧ س ١٤ ، طبع مصر) ، وإن لم يذكر له تفسيراته عند كلامه عن كتب أرسطو وشروحها ، ولعل ذلك لأنه لم يترجم منها شيء إلى العربية . كذلك ذكره القفطي فقال : « ما كسيمس : فيلسوف حكيم رومى ، معروف يشرح شيء من كتب أرسطوطاليس . ذكره المترجون في جملة الفلاسفة الذين تعرضوا لشرح كتبه » (« أخبار الحكماء » ، ص ٢١١ س ٧ — س ٨ ، طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ = سنة ١٩٠٨ م) . ومن هذه الرواية أيضاً يمكن أن يستخرج أنه لم يخرج من شروحه شيء إلى العربية .

وإننا لنعرف من المصادر الأوربية أن مقسيوس الأزيرى قد عاش في القرن الرابع بعد الميلاد ، وكان ينتسب إلى مدرسة إيامبليخوس . كان من أسرة واسعة الثراء والجاه ، وكان له تأثير كبير على الإمبراطور يوليانس الصابى ، خصوصاً بتأثير الأعمال السحرية التى كان يقوم بها والمجزئات التى أظهرها أمامه ؛ لكنه كان شديد الاعتداد والكبرياء فولد لنفسه الكثير من الأعداء ، حتى إنه لما توفى يوليانس اضطهد وزج به في السجن . وم يروون أن زوجه طلبت إليه أن ينتحرا معها ، وصبت له السم ، لكنه لم يجد الشجاعة في نفسه بينما هى شربت كأس السم وحدها . ثم عاد من جديد إلى البلاط الإمبراطورى ، بيد أنه اتهم في مؤامرة فأعدم حوالى سنة ٣٧٠ م .

ولقد كانت عناية مقسيوس منصرفه خصوصاً إلى أعمال السحر . وكان معجباً بقوة الطبيعة وعظمتها ، غير عابى بالأقوال والبراهين . غير أن أمونيوس (راجع فيثس : « أورغانون أرسطو » ، ج ١ ص ٤٥) يقول إن مقسيوس قد اهتم كذلك بالمسائل المنطقية ، وكان يرى رأى إيامبليخوس وفورفوروس في أن أقيسة الشكاكين الثانى والثالث صحيحة بنفسها ، ودافع عن هذا رأى ضد ثامسطيوس ، فكان بينهما صراع احتكاك فيه إلى الإمبراطور يوليانس ، فحكم في صالح مقسيوس ^(١) .

(١) راجع مقال شكوتور بروشار ، في « دائرة المعارف الكبرى » الفرنسية ، ٢٣ ص ١٤٣٩

Victor Brochard, artic. Maxime de Smyrne, in *Grande Encyclopédie*

وما هي ذى رسالة ثامسطيوس في الرد على مقسيموس في هذه المسألة : وهي : هل البراهين القياسية عند أرسطو متساوية في قوة البرهان ؟ أعنى هل البراهين المقودة في الشكلين الثاني والثالث ينظر إليها على أنها أقيسة ناقصة *ἀτελείς συλλογισμοί* ، أو هي مثل براهين الشكل الأول كاملة ؟ أما مقسيموس فكان يرى الرأي الثاني ، بينما ثامسطيوس ، وهو المثاني المتأخر ، قد عاد يتسكك بممود المنطق الأرسطى ، فينظر إلى الشكلين الثاني والثالث على أنهما ناقصان .

- ١١ -

منهجنا في النشر

والمنهج الذى اتبعناه هنا في النشر منهج بسيط ، وبقدر ما هو بسيط هو خصب دقيق معاً : وهو أن نجيد قراءة المخطوط عن تدبر وحسن فهم . وهذا مبدءاً على الرغم من بساطته ووضوحه كثيراً ما أغفله الناشرون أو بالأحرى أجفلوا منه . وكأني من أخطاء في تحقيق النصوص لم يكن السبب فيها إلا عدم إجادة القراءة ! وليس الأمر في النشر أمر عدد المخطوطات وكثرة اختلافات القراءة ؛ إنما المهم أن تقدم للناس — على أساس ما يتسر لك من مخطوطات ، قلت أو كثرت أو كانت وحيدة — نصاً جيداً يحاكي تماماً ما في الأصول المخطوطة بعد تدبرها تمام التدبر . فالذين مارسوا المخطوطات يعرفون أن تمت أحوالاً لا حصر لها من إهمال النقط أو تشابك الحروف أو تقلب النقط من فوقها واضطرابها بين حروف الكلمة الواحدة أو الكلمات المتجاورات . ومثل هذه الأحوال لا يمكن أن تعد اختلافات في القراءات ، إنما هي عوارض شخصية في المخطوطات ، يجب أن يستغريها الناشر لنفسه أثناء قراءته الأولى للمخطوطة ثم يمين — لنفسه أيضاً — أحوالاً اطرادها حتى ينهأ له جهاز تحليلي لحسن القراءة . وإلا ، فستكون النتيجة أن يضلّ القارئ إذا ما ذكر في الجهاز النقدي كل ألوان الإهمال أو الكفوات الهينة لسقطات القلم ، فلا يستبين ما إذا كان بإزاء اختلاف قراءة أو مجرد مخالفة خطية أو قلبية تافهة ومفهومة . ولهذا فلسنا نتردد في اتهام أولئك الذين يلجأون إلى هذه الطريقة بالمعجز عن فهم النصوص وقراءتها ، أو بالتمويه على القارئ بوضع جهاز نقدي ضخيم محشو بهذه الاختلافات المزعومة ليدخل في

رُوعه أن الناشر قد بذل مجهوداً هائلاً ، ولحق أنه لم يبذل شيئاً أكثر من جهد النسخ
والمسخ معاً ، دون أن يبذل أى مجهود فى القلم وتدبُّر القروء . ومع هذا تراه يصيحون ملء
أشداقهم ، وتصفُ ألسنتهم الكذب : إن هذا هو المنهج العلمى الصحيح مع أن الأولى
بهم أن يسموه : منهج الإحصاء الآلى العاجز .

ولكم رأينا فى مقارنتنا لبعض النصوص التى نشرها هؤلاء « الناشرون » للزعمون
بالأصول المخطوطة التى نشرها ما نشرها عنها أن ما ادعوه « تحريفاً » أو « اختلاف قراءة »
لم يكن فى الواقع إلا « سوء قراءة » من عيونهم وعقولهم .

كأرأينا كذلك من هذه المقارنات أن من أسباب الوقوع فى أخطاء النشر أن الناشرين
كثيراً ما يعتمدون على نسخ النسخ الحالىين دون أن تراجعوا المخطوطات نفسها ويعملوا فيها .
فتكون النتيجة أن يفترضوا وقوع أخطاء أو نقص أو تحريف فى المخطوطات الأصلية ، مع
أن هذا لم يقع إلا فى نسخهم هم التى استنسخوها ؛ وكان يكفىهم مراجعة المخطوطات نفسها
كيما يكونوا على بينة من أمر هذه الأخطاء أو أنواع النقص والتحريف المظنونة .

ولهذا فإننا فى هذه الناحية لم نكتف بنسخها نحن بأيدينا فى أغلب الأحوال ، بل كنا
راجع دائماً تجارب الطبع على المخطوطات الأصلية نفسها دون النسخ التى كتبناها .
وبهذا نكون على يقين تام بأننا أجرينا عمليات النشر كلها على المخطوطات الأصلية رأساً
أو ما أخذ عنها من مصوِّرات شمسية .

ثم عنيانا كل العناية بعلامات الترقيم ، لأنها العَصَب لكل عمل النشر ، وبدونها
لا قيمة مطلقاً لكل ما ينشر . ومن هنا نأسف أشد الأسف على أن كثيراً من
الناشرين — والمستشرقون منهم بوجه خاص — قد أغفلوا هذه الناحية . ذلك أن النص
غير المزود بعلامات الترقيم هو نص غير قابل لأن يقرأ . كما أن لكل علامة قيمتها المنطقية
الكبرى فى العبارة . ولهذا فإن وضع علامات الترقيم هو فى الواقع عمل من أعمال الشرح
والتفسير . فإذا كانت الغاية الأولى والكبرى من عملية النشر هى تقديم نص واضح دقيق ،
فتكاد هذه الغاية أن تَفُوت كلها وأوجَلها بعدم وضع تلك العلامات بكل دقة ووفقاً لوظائفها
المنطقية المعروفة فى الجلسة والسياق العام . ولهذا فإن معظم النشرات النقدية التى تمت حتى
الآن — ونذكر من بينها خصوصاً فى الفلسفة نشرات الأب موريس بويج ، فإنها على

الزعم من ضخامة الجهد الذى بذل فيها لا تقدم للقارىء نصاً مقروءاً أو قابلاً لأن يقرأ إلا بجهد جهيد يفوت قيمتها الكبرى ومعظم ما بذل فيها من عمل — نقول إن معظم هذه النشرات فى حاجة إلى أن يعاد نشره وفقاً للقواعد التى بينها هنا .

لهذا ندعو القائمين على نشر المخطوطات إلى التأمل فى الملاحظات التالية :

١ — أن يبذلوا كل ما فى وسعهم من جهد فى إجادة قراءة ما تيسر لهم من مخطوطات بدلاً من استفادته فى البحث — عبثاً فى أغلب الأحيان — عن نسخ أخرى مما قد يؤثر فى الجهد الذى يجب أن يبذل فى إجادة القراءة ؛

٢ — ألا يقتوا مطلقاً بنسخ النسخ وأن يراجعوا تجارب الطبع على المخطوطات الأصلية نفسها ؛

٣ — أن يقينوا اللوازم القلمية للنسخ ويستبعدوها من الجهاز النقدى ، فلا تدخل فيه على أنها اختلافات فى القراءة ؛

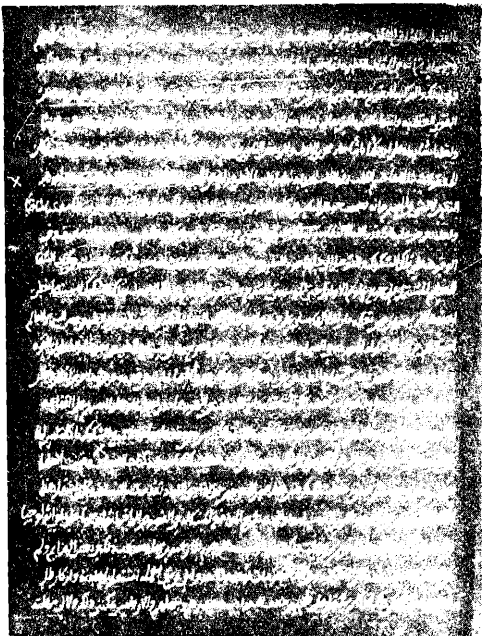
٤ — أن يعنوا كل العناية بعلامات الترقيم وفقاً لوظائفها المنطقية المعروفة والألا يهملوا مطلقاً أية علامة مهما ضؤل شأنها أو يخالطوا بين المقاربات منها . ونحن نعد هذا العمل بمثابة العمل الأساسى الأول فى عملية النشر ، وبدونه لا قيمة لها ؛ ولا عبرة هنا مطلقاً بما يختصره المختصون من دعوى تأبى العبارة العربية أحياناً على بعض هذه العلامات : مثل الزعم بأن اللغة العربية تركيبية ، وعلامات الترقيم إنما تصلح خصوصاً بكاملها للغات التحليلية ، وما إلى هذا من مزاعم يكذبها ما نجرى عليه بالضرورة اليوم فى كتابتنا ، واللغة لا تزال هى العربية !

تلك طائفة من القواعد العامة التى يحسن بنا تدبرها حتى نحقق غاية النشر من خير طريق . ولنا نزع هنا فى شئ . أننا سرنا عليها بالدقة المطلوبة ، فهيات ! فهيات ! إنما بذلنا الوسع فى الاقتراب منها ، وكلنا أمل فى اطراد هذه الأعمال النشرية نحو التدقيق وزيادة العناية ، حتى نضع بهذا كينك الأساس للنزعة الإنسانية ذات الأصول العربية القديمة التى نستمرس بأمانينا إلى إيجادها استهلالاً للحضارة الجديدة التى نرُجّئها ؟

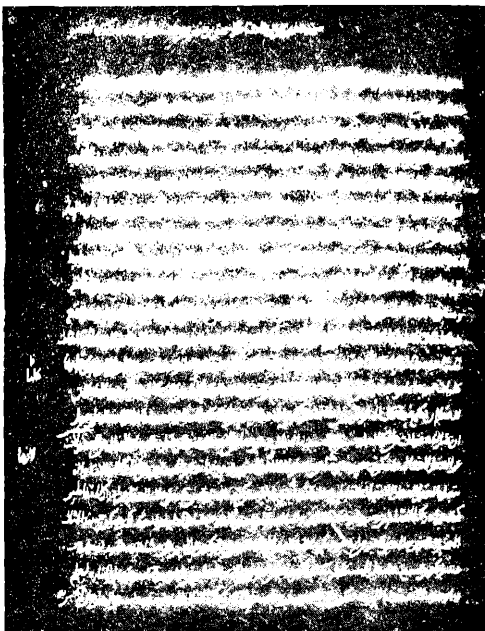
عبد الرحمن بروى

مايو سنة ١٩٤٧

[illegible]



صفحة ١٦٩ من المخطوط رقم ٦ م حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية



صفحة ١١٦٦ من المخطوط رقم ٦ م حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية

مقالة اللام من كتاب « ما بعد الطبيعة »
لأرسطاطاليس

منه كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو طاليس الفيلسوف

< الفصل السادس >

< ١٠٧١ ب ٣ > ^(١) ولأن الجوهر يقال على ثلاثة أضرب : اثنان طبيعيان ، وواحد غير متحرك . فيجب أن نجعل كلامنا في هذا .

< ٥ > ومن الاضطرار أن يوجد جوهر أزلي غير متحرك . فإن الجوهر يتقدم على سائر الموجودات . فإن كانت الجواهر فاسدة ، فالأمور كلها تكون فاسدة . إلا أنه ليس يمكن في الحركة أن تكون كائنة أو فاسدة ، وذلك أنها دائمة . ولا الزمان أيضاً : فإنه ليس يمكن أن يوجد متقدم أو متأخر ، إن لم يكن زمان . والحركة أيضاً يجب أن تكون متصلة على مثال الزمان . < ١٠ > فإن الزمان إما أن يكون هو الحركة ، أو انفعالاً ^(٢) لها . وليس من الحركات شيء متصل سوى الحركة المكانية ؛ ومن جملة هذه ، الحركة الدورية ^(٣) .

فإن وُجد محرك أو فاعل وهو لا يفعل شيئاً ، لا توجد حركة . ويكون في الشيء قوة وهو لا يفعل : فلا تكون فائدة في وجوده . كما أنه لا فائدة في فرض جواهر أزلية ، كما فرض أصحاب الصور ، < ١٥ > فإن فرض مبدأ واحد وفيه قوة على الحركة ، فليس في هذا أيضاً كفاية ^(٤) ، ولا إن كان أجزاءً ^(٥) من الصور : فإنه إن لم يفعل لم توجد حركة ؛ ولا أيضاً إن فعل ، مع كون جوهره بالقوة ، توجد حركة أزلية ، وذلك أن الموجود بالقوة

(١) الأرقام الموضوعة بين قوسين هكذا < > تشير إلى صفحات وأسطر النسخ اليوناني لأرسطو لصورة بكر Bekker . أما الأرقام الموضوعة بين قوسين هكذا [] فتشير إلى المخطوطة ٦ م حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية .

(٢) ن : اشغال .

(٣) أي أنه : من جملة الحركة المكانية ، المتصل هو الحركة الدورية وماعداها غير متصل . وهنا أخطأ الناشر السابق في علامات الترقيم ، فكالت النتيجة أن أخطأ في فهم النص .

(٤) هنا أخطأ الناشر أيضاً في الترقيم ، فجاء النص معرّفاً عن معناه .

(٥) قرأها الناشر : آخر غير ، وظن هنا تحريفاً ، مع أن الأصل صحيح كما ترى .

يمكن ألا يفعل . < ٢٠ > فيجب أن يكون جوهرٌ مثل هذا المبدأ فضلاً^(١) . ويجب أن تكون هذه الجواهر من دون هيولى ، وذلك أنها يجب أن تكون أزلية ؛ فإن وجد شيء آخر أزلي^(٢) ، فيجب أن يكون جوهره (أى جوهر هذا المبدأ) بالفعل .

وها هنا شك^(٣) . وهو أنه ظنّ أن كل ما يفعل فيه قوة على الفعل ، وليس كل ما فيه قوة على الفعل فلا بد أن يفعل ، فتكون القوة متقدمة للفعل . < ٢٥ > وإذا كان الأمر على هذا ، لم يكن شيء من الموجودات موجوداً ؛ وذلك أن الممكن هو الذى شأنه أن يكون وليس هو بعد موجوداً . وليس يمكن فى الأمور بأسرها أن تكون بالقوة . وكيف يمكن أن يتحرك إن لم تكن علة ما موجودة بالفعل ؟ < ٣٠ > فإن الخشب لا يمكن أن يحرك نفسه ، ولكن صناعة النجارة . ولأجل هذا قال قوم بوجود علة بالفعل دائماً ، بمنزلة^(٤) لوقيوس وفلاطن* .

< ١٠٧٢ س ٥ > وأنكساغورس يفرض العقل موجوداً بالفعل ، وأنابازقليس الثلبة والحجة ، ولوقيوس يفرض حركة دائماً[†] .

لكننا نجد جسماً يتحرك دوراً حركة دائماً بالفعل يتقدم ما بالقوة . وإذا كان هاهنا شيء يتحرك دائماً حركة مستديرة ، فيجب أن يكون باقياً دائماً < ١٠ > ، وكذلك ضله . فإن كان الكون والفساد^(٥) مُزَمَّعين بالكون ، فيجب أن يوجد فعل مختلف^(٦) ، فيجب أن يكون ذلك — أعنى الاختلاف — من قبيلها ، والدوام من سبب آخر ؛ فهو

(١) كلمة : « فلا » هى خبر يكون ، والمبتدأ : « جوهر مثل هذا المبدأ » .

(٢) هنا أخطاء الناشر أيضاً فى الترقيم ، فجاء النس محرفاً عن معناه .

(٣) « شك » ἀπορία ؛ وهى أن يوجد المرء إزاء رأيين متعارضين ، وكلاهما وجيه ، فى الإجابة من مسألة واحدة بالثبات .

(٤) بمعنى : مثل — والتشبيه يعود على « قوم » .

(٥) هنا ينقص من ١٠٧١ س ٣٢ — ١٠٧٢ س ٥ .

(٦) ينقص من س ٧ — ٩ .

(٧) ظن الناشر أنها تحريف ، وقال : لعله فى الأصل « من علة بالكون » . والنس الأصل صحيح لا تحريف فيه كما هو واضح من معناه ومن نص أرسطو الأصل ، بينما القراءة التى يقترحها لا معنى لها . ولأن الكلمة هى : « زمعان » : والخطأ فيها نحوى — ومعناها : يفترض وجودها بالكون .

(٨) أغفل الناشر هذه الجملة : فيجب أن يوجد فعل مختلف .

إذن من السبب الأول أو من شيء آخر غيره . فيجب من الاضطراب أن يكون من العلة الأولى ، فإن هذه العلة هي بذاتها سبب . < ١٥ > وهي المستحقة لرتبة التقدم . فيكون الدوام والبقاء على حالة واحدة من سبب ، والاختلاف من سبب آخر — حتى يكون الدوام والاختلاف عنهما جميعا .

وهذان جميعا ظاهران في حركات الأفلاك . فهل يجب أن تُتطلب مبادئ أخرى ؟ أو فيها قلناه الكفاية ؟

< الفصل السابع >

ولا فائدة في إحداث [١٩٤] الأمور من الظلمة ، < ٢٠ > وما هو غير موجود . والأولى أن نُنفِط جميع ذلك ونقول : إن هاهنا شيئاً يتحرك حركة دائمة غير متغير ، وهذا هو الحرك على الاستدارة . وليس يُنال هذا بالقوة حسب ، ولكن بالفعل ظاهر . فإن كانت السماء تتحرك حركة دائمة أزلية ، فالحرك لها بهذه الصفة . وإن كان هاهنا شيء يحرك بأن يتحرك ، < ٢٥ > فيجب أن يوجد شيء يحرك من غير أن يتحرك ، هو جوهر ، وذاته فعله .

وتحريكه إنما هو على طريق أنه معشوق ومعقول . فالأشياء الحرك على هذه الجهة إنما تتحرك من غير أن تتحرك . وفي المبادئ الأول المعشوق والمقول هما شيء واحد . وما هو حسن ، نشبهه ونشأقه لأننا نراه حسناً . والأول نخشاه لأننا نراه حسناً ، ونشبهه لأننا^(١) معقله ، وليس إنما نقله لأننا نشبهه . < ٣ > وابتداء العشق إنما هو ما يُفعل من العلة الأولى ؛ فكل عقل فخرته من الشيء المعقول على مثال البواقي التي هي مشابهة له في الرتبة ، كالظن والتخيل ، فإن ابتداءهما المظنون والتخيل . والجواهر المعقولة ، وإن كانت كثيرة ، فالبسيط منها والذي هو بالفعل هو واحد ، وذاته في نفسه بسيطة . وليس كونه واحداً دالاً^(٢) على مقدار ؛ لكن معنى البساطة له في نفسه . < ٣٥ > وهذا هو مختار بذاته ، وفي غاية الفضيلة ؛ وما بعده بقرب منه ويبعد على ترتيب .

(١) ن : لا ما

(٢) في الأصل : دال — وهو خبر ليس ومبتدؤها : كونه واحداً .

< ١٠٧٧ ب > والشيء « الذى من أجله ^(١) » هو غير متحرك . وهذا يقال على ضريين . وذلك أن « الذى من أجله » : منه ما هو بمنزلة الشيء نفسه ، ومنه ما ليس هو كالشيء نفسه — وهذا (الأخير) يحرك على طريق العشق ، والتحرك عنه يحرك ما بعده . < ٥ > وهذه الأشياء المتحركة لما إمكان على الحركة فى المكان ، لا فى الجوهر . والحرك لهذه هو غير متحرك ، وهو فعل حسب ، ولا يمكن فيه أن يُتخَيَّر البتة . فأول متحرك عنه هو الشيء الذى يتحرك على الاستدارة . فهذا الحرك إنما يحرك هذا المتحرك من الاضطرار . < ٢٠ > والمبدأ الذى هو بهذه الصورة هو المبدأ فى الحقيقة . والضرورى يقال على ضروب : على الذى يكون بالقسر — وهذا خارج عن القصد ؛ وعلى الشيء الذى لا يكون الأمر بالحال الأفضل خلواً منه ؛ وعلى الذى لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه .

وبمثل هذا المبدأ السماء مربوطة ومعلقة الطبيعة ^(٢) . والفضيلة ، وهى التى إنما توجه لنا زمناً يسيراً ^(٣) ، [وهى لذلك دائماً ؛ < ١٥ > فأنما لنا فلا يمكن أن تكون دائماً . وذاته هى اللذة ؛ ولهذا (أى لأنها أفعال) ما يكون اليقظة والحس والعقل لذيقاً ، والرجاء والتذكر هو لأجل ذلك . فذاته عقل ، هو أفضل جداً . وذلك أن هذا العقل < ٢٠ > يعقل ذاته ويصير عاقلاً ؛ إذ ^(٤) ما شأنه ذاته فيكون هو العقل وهو العاقل . ويصير فى نفس جوهره عاقلاً ، فإن ذلك العقل يعقل فى نفسه . ولهذا ما يكون العقل الإلهى أفضل من هذا الذى لنا . < ٢٥ > وعلم هذا (أى العقل الإلهى) بنفسه لذيقاً وفاضل ، فإن علم هذا هو ذاته . كما نقول إن الله يتجاوز كل العجب ، إذ كان دائماً على الحال التى هو عليها . وذاته بالفعل حياة ، أعنى حياة أزلية فاضلة . فأنه هو حياة فاضلة < ٣٠ > أزلية لا تنقطع ^(٥) . ومن توهم أنه ليس كذلك فى الفضيلة منذ أول الأمر كما ظن آل فيثاغورس ^(٦) ، لأن مبادئ النبات [١٩٤ ب] والحويان التى هى فاضلة ليس هى فى مبادئ الأمر ^(٧) ، فقد

(١) أى الملة الغائية = *oï breva* .

(٢) فى البس تحريف واضح ، وأصله : وبمثل هذا المبدأ السماء مربوطة معلقة بطبيعة الفضيلة وهى ...

(٣) ن : زمن يسير .

(٤) ن : إذا . (٥) ن : منقطع .

(٦) قرأها الناشر : برتاغورس ؛ والصحيح ما أثبتناه لأنه فيثاغورس *Πυθαγόρας* .

(٧) أى فى المبادئ ؛ وقد أصلح الناشر ذلك بقوله : « بادية الأمر » — وهو إصلاح لا معنى له هنا إلا بتصف .

ظن باطلا إذا تأمل قبل^(١) أولا < ٣٥ > . فإن البذر يحتاج إلى شيء كامل يتقدمه ؛
 < ١١٠٧٣ > فإن البذر ليس يكون أولا كاملا ، لكن الإنسان الذي بالفعل يحتاج أن
 يتقدم البذر ، فإن البذر ليس يكمل من ذاته ، لكن^(٢) مما عنه يكون البذر ويكمل .
 فقد ظهر مما قيل وجود جوهر أزل غير متحرك مباين للحسوسات . ونحن نبين أن
 هذا الجوهر < ٥ > لا يمكن أن يكون له عظم ، وليس بماتت ولا منقسم : وذلك أنه يحرك
 زمانا بلا نهاية ، وليس شيء من الأعظام للتناهي يوجد له قوة غير متناهية . فإن كل عظم^(٣)
 إما أن يكون متناهيا أو غير متناه . وقوة التناهي متناهية . < ١٠ > فأما وجود عظم غير متناه
 فقد أبطل بالجملة . وليس يمكن في العلة الأولى أن تنفعل أو تتغير : فجميع هذه هي حركات
 توجد بأخرة^(٤) بعد الحركة المكانية .

< الفصل الثامن >

وجميع هذه هي بَيِّنَةٌ على هذه الصفة . أفترى هذه جواهر واحدة أو كثيرة ؟ وإن
 كانت كثيرة ، فيجب أن يعلم كم هي . ولا ينهب ذلك علينا^(٥) . بل ونذكر < ١٥ >
 آراء غيرنا فيها ، فإنهم لم يتكلموا في كثرتها كلاما واضحاً ، ولم يذكر السبب في كثرة العدد
 الذي فرضوه .

فأما الذي وضعناه نحن فإننا نبين عنه فنقول : إن مبدأ الموجودات وأولها هو غير
 متحرك بالذات ولا بالعرض ، < ٢٥ > وهو محرك الحركة الأولى الأزلية : وذلك أن

(١) أي ما كانت عليه الأشياء في « أول » وجودها .

(٢) ن : ما .

(٣) قرأه الناشر : عظيم ، وهو خطأ .

(٤) قرأها الناشر : « بأخرة » وقال في الهامش : « لعلها بأخرى » — وكلاهما خطأ والصواب
 ما أثبتناه كما في النص : « بأخرة » أي : متأخرة أو تالية ، وهي من الكلمات الشائع استعمالها عند
 المترجمين لكتب أرسطو في ترجمتهم للفظ Doregov وما يشتق منه . راجع مثلاً ترجمة « ما بعد الطبيعة »
 لأرسطو الموجودة بكتاب « تفسير ما بعد الطبيعة » لابن رشد ، لصفحة بويج : ج ١ ص ٨٢ س ٣ ،
 ص ٨٣ س ٨ ، ص ١٣ الخ . وراجع أيضاً اسم أحد كتب ابن رشد وهو : كتاب في نفس هل
 يمكن للعقل الذي فينا ، وهو المسمى بالهيوالاني ، أن يقبل الصور المفاعلة بأخرة أو لا يمكن ذلك (ابن أبي
 أصيبعة ، ج ٢ ص ٧٧ س ٣٠)

(٥) أي : علينا ألا نترك هذه المسألة دون أن ننظر فيها .

ما يتحرك إنما يتحرك من الاضطراب عن محرك ، والحرك الأول هو غير متحرك بذاته ؛
والحركة الأزلية إنما تكون عن محرك أزلي ؛ فإن الحركة الواحدة إنما تكون عن محرك
واحد ؛ < > بعد المحرك للكل يوجد جسم يتحرك حركة بسيطة وهي التي يحركها
الجوهر الأول ؛ < ٣٠ > ومن بعده توجد متحركات أخر أزلية ، وهي أفلاك المتحيرة ؛
— فأتينا أن الجسم السدير^(١) هو أزلي ولا وقوف لحركته ، فهو شيء قد تبين في
الطبيعيات — ؛^(٢) وكل واحد من هذه المتحركات يجب أن يكون بحركة^(٣) من جوهر
أزلي غير متحرك . فطبيعة الكواكب إذا كانت أزلية ، فالحرك لها أزلي وأقدم من المتحرك ،
فإن النى يتقدم الجوهر يجب أن يكون جوهرأ . ومن الاضطراب أن تكون هذه
الجواهر الأزلية بالذات أزلية وغير متحركة ولا عظم لها لما تقدمنا [هـ] قلناه . فأما أنها جواهر ،
وأن منها متقدم ومتأخر < ٣٥ > بحسب الكواكب المتحركة ، فظاهر . < ١٠٧٣
ب > فأما الوقوف على عددها فيجب أن يكون من العلم الخاص بالفلسفة من التعاليم^(٤) ،
وهو علم النجوم . < ٥ > فهذا العلم وحده ينظر في الجوهر المحسوس الأزلي . فأما باقي
التعاليم^(٥) فإنها لا تنظر في شيء من الجواهر ، لكن في الأعداد والأعظام . وأما عدد هذه
الحركات ، فإنه ظاهر للذين نظروا في هذا العلم نظراً صحيحاً* . وهو خمسة وخسون
أو سبعة وأربعون . فعدد الحركات هو هذا ، وكذلك عدد الجواهر المحسوسة المتحركة
والمبادئ غير المتحركة . والحكم الضروري في ذلك نتركه لمن هو أقوى .

< ١٠٧٤ | ٣١ > فأما أن العالم واحد ، فظاهر . وذلك أن العوالم إن كانت كثيرة
على مثال الناس ، فيجب أن تكون الطل الأول أكثر من واحد ، < مع كونها > متفقة
في الصورة . فالكثرة إنما تكون بحسب الهيولى ، فكثرة هذه إنما هي في العدد ، والصورة
واحدة : كالإنسان الشامل لسقراط وغيره من أشخاص الناس . < ٣٥ > وأما الماهية

(١) أى الذى يتحرك حركة دائرية .

(٢) الراو هنا تمل على اللفظة الصغرى ؛ وما سبق ذلك ، ابتداء من قوله : « وذلك أن ما يتحرك ... »

للى هنا ، كان بمثابة مقدمة كبرى . والنتيجة ترد بد في قوله : ومن الاضطراب أن تكون ...

(٣) قرأها الناصر : يكون بحركته .

(٤) أى من الرياضيات .

(٥) ينقص هنا من ١٠٧٣ ب ٧ لى ١٠٧٤ | ٣٠ مع إيراد النتيجة العامة لهذا القسم الذى أفضله .

فغير موجودة للقديم لأنه ليس بنى [١٩٥] هبولى . وذلك أن الواحد القديم المحرك غير المتحرك هو^(١) بالفضل والصورة والمعد . والجسم المتحرك عن هذا يجب أن تكون حركته متصلة ، ويكون واحداً بالمعد . فإذا كان الأمر على هذا ، فالعالم واحداً .

< الفصل التاسع >

< ١٠٧٤ ب ١٥ > وأما على أى جهة هو المبدأ الأول ، ففيه صعوبة . لأنه إن كان عقلاً وهو لا يعقل ، < كان > كالعالم النائم ؛ فهذا محال . وإن عقل ، أفترى عقله فى الحقيقة لشيء غيره ، وليس جوهره معقولة ، لكن فيه قوة على ذلك ؟ [و] بحسب هذا لا يكون جوهرأ فاضلاً ، لأن الأمر الأفضل إنما هو فى المقول . وأيضاً فإن كان الجوهر بهذه الصفة ، أعنى أنه عقل^(٢) ، فليس يخلو أن يكون عاقلاً لذاته ، أو لشيء آخر . وإن كان عاقلاً لشيء آخر ، فما يخلو < ٢٠ > أن يكون عقله دائماً لشيء واحد ، أو لأشياء كثيرة . فمقوله على هذا منفصل عنه ، فيكون كما له إذن ، لا فى أن يعقل ذاته ، لكن فى عقل شيء آخر ، أى شيء كان . إلا أنه من المحال أن يكون كاله يعقل غيره ، < ٢٥ > إذ كان جوهرأ فى الغاية من الإلهة والكرامة والعقل . ولا يتغير ؛ فالتغير فيه انتقال إلى الأقص ، وهذا هو حركة ما . فيكون هذا العقل ليس عقلاً بالفضل ، لكن بالقوة .

وإذا كان هكذا^(٣) فلا محالة أنه يلزمه السلال والتعب من اتصال العقل بالمقولات ، ومن بعد فإنه < ٣٠ > يصير فاضلاً بغيره كالعقل من المقولات ، فيكون ذلك العقل فى نفسه ناقصاً ويكمل بمقولاته . وإذا كان هذا هكذا ، فيجب أن نهرب من هذا الاعتقاد بها . ما لا يبصر بعض الأشياء أفضل من أن يُبصر^(٤) . فكمال ذلك الفعل إذا كان ، أفضل

(١) ظن الناشر أنه سقطت هنا بعد : « هو » ، كلمة : « واحد » ؛ ولكن لا داعى لهذا الظن ما دام قد قال صراحة : « إن الواحد القديم ... » ، وإلا كان تكراراً لا حاجة إليه . فالصحيح إذا ترك النص كما هو .

(٢) ينقص من ١٠٧٤ ب إلى نهاية الفصل الثامن ، أى إلى ١٠٧٤ ب ١٤ .

(٣) هنا أخطأ الناشر فى القراءة ، وتبناً لهذا الترح إصلاحاً ؛ وكلامها لا داعى له كما هو واضح .

(٤) أى بالقوة .

(٥) معنى العبارة هو أن عدم إِبصار بعض الأشياء أفضل من إِبصاره ، أو : من الأشياء ما يفضل عدمُ إِبصارها لإِبصارها . — والناشر لم يلاحظ أن هذه العبارة تفسيرية فيجب أن توضع بين قوسين مثلاً =

الكمالات ؛ ويجب أن يكون بذاته ، فإنها^(١) أفضل الموجودات وأكملها وأشرف العقولات . وهذا يوجد هكذا دائماً^(٢) — من دون تعرف أو حس أو رأى أو فكر . وهذا ظاهر جداً .

فإنه إن كان معقولٌ هذا العقل غيره ، فإما أن يكون شيئاً واحداً دائماً أو يكون عليه بما يعلمه واحداً بعد آخر . وهذه الأمور : الهوى^(٣) فيها غير الصورة . فأما في الأمور العقلية ، فطبيعة الأمر وكونه معقولاً ، شيء واحد ؛ فليس العقل فيها شيئاً غير المعقول . وبالجملة ، فجميع الأشياء القريبة من الهوى [فـ] معنى العقل فيها والمعقول واحد *

< ١٠٧٥ > ويبقى شك على ذلك وهو : هل العقل^(٤) مركب ؟ [و] إن كان هكذا ، وجب أن يكون مختلفاً لاختلاف الأجزاء التي منها يركب الكل . وإن كان غير منقسم وليس بذى مادة كمقل الإنسان ، فإن هذا يعقل المركبات ، والجزء في هذا غيره في هذا . إلا إنه الأفضل في كل شيء [إلا إنه] ليس يعقل ما يعقله من الشيء مفرداً^(٥) < ١٠ > .

== وقرأ : أفضل وأن ... ، والصواب : أفضل من أن ... ، ومن هنا قال إن في النفس هنا « تعصا ظاهراً وتعريفاً » ، لأن الجملة لا تنفي معنى مستقياً ؛ وهذا ظن غير صحيح ، فالنفس سليم واضح يستقيم معناه على القراءة التي أوردناها .

(١) أغفل الناشر الجملة السابقة .

(٢) أى تعقلها لذاتها يكون دائماً ؛ ولا تعقل غير ذاتها ، وتعقلها لذاتها ليس من نوع التعرف (المعرفة) أو الحس أو الرأى أو الفكر ، فهذه تقتضى موضوعاً منفصلاً عنها ، ولا تعقل ذاتها إلا بالعرض . فقله : « من دون » ، أى « بخلاف » أو « على العكس من » .

(٣) ن : بالهوى .

(٤) هذه الفقرة موجزة وتشمل من ١٠٧٤ ب ٣٣ — ١١٠٧٥ .

(٥) في الأصل اليونانى لأرسطو : المعقول = νοούμενον . ولكن في مخطوطاتنا هذه : العقل ؛ والمعنى يستقيم عليه أيضاً ، لأن العبارة بعد تعقل : « وإن كان غير منقسم وليس بذى مادة كمقل الإنسان .. » - فالكلام هنا إذن عن العقل ، أو عن المعقول بوصفه عقلاً ، إذ العقل والعاقل والمعقول قد انتهينا إلى القول بأنها واحدة بالنسبة للى الألوهية .

(٥) أى : « الأفضل في كل شيء » (= الله بوصفه الخير الأسمى) لا يعقل الأشياء واحداً بعد واحد ، وفي لحظة دون أخرى ، بل يعقل الأفضل أو الخير الأسمى في لحظة واحدة غير منقسمة .

< الفصل العاشر >

ويجب أن نبحث كيف يوجد في طبيعة مبدأ الكل الخبير والفضيلة ؛ وهل كل واحد منهما منفصل مفرد^(١) عن صاحبه ، أو هما مختلفان في المرتبة ، أو هما جميعاً معاً كالسكر ؟ فإن الخبير الموجود في السكر هو الترتيب والنظام . وأكثر من ذلك يوجد في الله . فإن هذا ليس كونه بسبب النظام والترتيب ، < ١٥ > ولكن النظام والترتيب بسببه . فإن جميع الأمور منتظمة معا على جهة ما . وذلك أنه لبس صورة الحيوان الطائر والساج والنبات تجري على وتيرة واحدة ، ولا هي أيضا متباينة حتى كأنه ليس بين بعضها وبعض نسبة . لكن يوجد شيء واحد ترتيبها ونظامها كله عنه . وكما أن في البيت [١٩٥ ب] لا يطلق للأحرار البتة < ٢٠ > أن تكون أفعالهم تجري بالاتفاق ، لكن جميعها أو أكثرها تكون مرتبة ؛ فأما العبيد وبعض الحيوان < ف > قلما يوجد لم النظام ؛ فأولئك [ف] النظام فيهم أكثر — ؛ فهكذا أيضا يجري الأمر في العالم . فإنه من الاضطراب أن يقع التفصيل في أجزائه حتى يكون لكل واحد منها غير ما للآخر .

< ٢٥ > فلي هذا يجري الأمر في أجزاء العالم . فأما الأشياء العارضة ، فإنه غير ممكن أن يُجعل لها سبب محصل^(٢) ، ومن جعل ذلك تلزمه شناعة ، كما لزم من قول غيرنا الذي قالوه ، ولزمتهم الشكوك وأجروا قولهم تُجرى الباطل الذي كان ينبغي ألا يصلوا فيه ويتأثروا . فإن جميعهم جعل الموجودات من الأضداد ، وليس قولهم بمستقيم . فأما المبدأ الأول فلا ضده .^{*}

< ١٠٧٥ ب ٢٤ > وبالجملة ، إن لم يوجد شيء هو خارج عن المحسوسات ، لم يكن مبدأ ولا نظام ولا كون ولا رأى^(٣) ، لكن يكون لكل مبدأ مبدأ قبله[†] . < ١٠٧٦ ٣ > وليس من الأشياء الموافقة في الوجود وعدم الوجود أن تكون المبادئ كثيرة ، ولا هو مما يجعل الموجودات جميل النظام .

«وليس من الجيد أن يكون الرؤساء كثيرين ، لكن الرئيس ينبغي أن يكون واحداً»^(٤) .

(١) ن : منفصلاً مفرداً .

(٢) أى إيجابى positif ، في مقابل عكسى .

(*) هذه الفقرة موجزة جداً وتعتمد من ١٠٧٥ / ٢٥ إلى ١٠٧٥ ب ٢٤ .

(†) ينقص من ١٠٧٥ / ٢٧ إلى ١٠٧٦ / ٢١ .

(٣) هكذا في المخطوطة ، وفي نس أرسلو : καὶ τὰ οὐράνια = سماويات (أجرام أو

حركات سماوية) . (٤) قول لهوميروس مأخوذ من « الإلياذة » النشيد الثاني ، البيت رقم ٢٠٤ .

<الفصل السادس>

[٢٠٦ ب] ^(١) الجواهرُ ثلاثة : منها جوهران طبيعيان ، وثالثٌ جوهرٌ غير متحرك . ونحن الآن في طلب هذا الجوهر الذي لا يتحرك ، ولم يَزَلْ كذلك . فَيُطْلَب : هل يمكن أن يكون جوهرٌ لا يَبْتَلِيهِ الزمان ، ولا يقبل الاستحالات والتغاير ، لكن يبقى على حاله الدهرَ كله ؟ وليس يمكن أن يقام على هذا المبدأ برهان . فإن البرهان لا يكون إلا من عل ومبادئ . والملة الأولى التي هي المبدأ الأول لا توجد لها علة قبلها . لكننا ننظر : هل يمكن أن يكون جوهرٌ ما أزلماً ؟ ثم نبحث : هل يمكن أن يكون جوهرٌ غير متحرك . وهاتان صفتان للمبدأ الأول . فنقول : إن كانت الجواهر كلها تقبل الفساد ، والجوهر قبل جميع الأشياء الموجودة ، لزم أن تكون جميع الأشياء الموجودة تقبل الفساد [٢٠٧] . لكنه لا بد من أن يكون للوجودات جوهر دائم الوجود ، عنه وجودها . وليس بمعجب أن يكون في الموجودات جوهر أزل ، إذ كنا نجد أشياء ، من طبيعة الأعراض ، أزلية لا تفسد . فإن الحركة ^(٢) والزمان ليس يمكن أن نضع لها كوناً وفساداً . فإننا إن وضعنا ^(٣) الزمان كائناً ، لزم أن يكون الزمان أقدم من كونه . وإن وضعنا أنه يفسد ، تخلف بعد فساد . فإن قول القائل : قد كان وقت لم يكن قبله زمان ، وسيكون وقت لا يكون بعده زمان ، هي ألفاظ تناقض أصولها . لأن معاني هذه الألفاظ إنما هي أجزاء الزمان ، أو حدود فيه ، أو دلالات مقرونة به . فإن كان الزمان أزلياً فالحركة أزلية ، إذ كان الزمان مقداراً لها ، أو حَدَثاً عنها . وأيضاً ، فنقول إن الحركة لا تخلو أن تكون لم تَزَلْ ، أو تكون : إن كانت حدثت ، فقد كان قبلها الحركُ لها . فكيف يمكن أن تنوم الحركُ لها ، وهو أزل ، لم يكن عنه ^(٤) الدهرُ

(١) هنا يبدى الفصل السادس من مقالة « اللام » وهو أول الوجود بالنسخة التي بأيدنا .

(٢) ن : للحركة

(٣) أي افترضنا — ترجمة حرفية — فيما يلوح — للفظ اليوناني .

(٤) أي التصريك .

كله ، وليس مانع يمنعه من أن يكون عنه ، ولا حدث حادث في حال ما أحدثها ؛ إذ كان جميع ما يحدث ، إنما يحدث عنه وليس شيء غيره يعوقه أو يرغبه . ولا يمكن أن نقول : قد كان لا يقدر أن يكون عنه قَدَر — لأن ذلك يوجب الاستحالة ، ويوجب أن يكون شيء آخر غيرُه هو الذي أحاله . وإن قلنا إنه منعه مانع ، يلزم أن يكون سبب المانع أقوى . وحدث الحركة ليس يكون إلا بحركة . فيجب أن يكون قبل الحركة حركة : لأن الاستحالة والتغير والتطور إنما هي من أنواع الحركة . ولا بد من أن يكون جسم من الأجسام هو الذي يتحرك . فإن قلنا إن ذلك الجسم لم يحدث ، لكنه تحرك عن سكون ، وجب أن نخبر بالسبب الذي له تغير من السكون إلى الحركة . فإن قلنا : إن ذلك الجسم حدث ، تقدم حدوث الجسم حدوث الحركة . فإذ قد بان أن الحركة والزمان أزليان ، فالجسم أزلي . وإن كان العَرَض كذلك ، فبالحرى أن يكون الجوهر كذلك . والحركات : إما مستقيمة ، وإما مستديرة — والاتصال لا يكون إلا فيها^(١) ، لأن المستقيمة تنقطع . والاتصال أمر ضروري للأشياء الأزلية . فإن الذي سكن ليس بأزلي . ونقول إن الزمان متصل لأنه لا يمكن أن يكون قِطْعٌ منه مبتورة . فيجب من ذلك أن تكون الحركة متصلة . فإن كانت الحركة المستديرة هي وحدها متصلة ، فيجب أن تكون هي الأزلية ، فيجب أن يكون محرك هذه الحركة أزليا . لأن علة الأزلية يجب أن تكون أزلية ، إذ لا يكون ما هو أخصُّ علةً لما هو أفضل . فيجب أن يُحرك تحريكا دائما . فإنه إن كان محرِّكا لكن ليس تحريكه بدائم ، فتحريكه لا يكون أزليا ؛ وهذا لا يمكن أن يكون . فيجب إذن أن لا ننفع^(٢) بجواهر أزلية ساكنة كالصور . فإذن لا ينبغي أن نضع هذه الطبيعة بلا فعل ، ولا متعلقة ، لكن قادرة أن تحرك وتحيل . فإنه لا يمكن أن المبدأ الأول موجود في طبيعته ما هو بالقوة . لأنه يلزم من هذا أن يحتاج ذلك المبدأ إلى مبدأ آخر هو بالفعل ، حتى يخرج به إلى الفعل . فيجب إذن أن يكون مبدأ موجود في الأشياء الموجودة ، الجوهر فُعلُه ، فيكون أزليا ، ولا يشوبه شيء من الهبولى ، إذ ليس في طبيعته ما بالقوة . ولا يجب أن نظن أن القوة قبل الفعل : لأن الفعل هو الخرج لما بالقوة إلى الفعل . فإنه

(١) أى المستديرة .

(٢) لعل الصواب : قنع أو قنع .

ليس شيء من المواد [٢٠٧ ب] تتحرك بذاتها إلى الصورة . لكن كما أن الخشب لا يتحرك من ذاته^(١) إلى صورة السرير ، كذلك دم الطمّ ، والأرض لا تثبت شيئاً من النبات من ذاتها . وما كانت حركته دائمة ، فينبغي أن نعمل السبب فيها العلة التي جالها بالقياس إلى الأقسام المتحركة حال^(٢) واحدة . فأتينا ما حركته مختلفة في أوقات مختلفة ، فحال العلة الحركة له في الاختلاف كحال المتحرك بعينها . والأجسام الكائنة الفاسدة لا تثبت وقتاً واحداً بحال واحدة . فإذا احتاج إلى علة تختلف بحسب اختلافها . ولأن الكون والفساد دائم لا انقطاع له ، فقد احتاج العلة الفاعلة أن تكون مع اختلافها دائمة البقاء . فيجب أن يكون الاختلاف في هذه العلة من قبلها ، والدوام من سبب آخر . فهو إذاً : إما من العلة الأولى ، وإما من علة أخرى غيرها . ويجب ضرورة أن يكون من العلة الأولى ، فإن هذه العلة هي السبب في بقائها دائماً وبقاء العلة الثانية . فصار المثلان جميعاً علتي^(٣) الدوام والاختلاف . وهذا شيء شهد الحس عليه أيضاً : إذ يرى أن الفلك الأول يتحرك دائماً حركة واحدة بعينها ، وأفلاك المتغيرة^(٤) تتحرك دائماً حركة مختلفة . فلذا كان كذلك ، فما حاجتنا إلى طلب مبادئ آخر وترك هذه للمبادئ !

< الفصل السابع >

فإن كانت الحركة لا تكون لها ، فالتتحرك بها أزل ، وهو الفلك . فالحرك له لا يكون له ، ولا انقطاع لتحريكه . قد تبين أن هذا المبدأ . وأما أنه غير متحرك ، فلأن ما كان مركباً من شيئين يمكن في أحدهما أن يوجد قائماً بذاته مفرداً ، فقد يمكن أيضاً في الآخر أن يوجد قائماً بذاته مفرداً . فإن كان يوجد شيء يتحرك ويُحرك معاً ويوجد شيء يتحرك فقط من غير أن يُحرك ، فيجب ضرورة أن يوجد محرك غير متحرك . وهو في الطبيعة التي لا يشوبها الهبولى ، وهي التي جوهرها الفعل . ولا يجب أن تتعجب من محرك لا يتحرك . فإن كل

(١) كانت « بذاته » ثم شطبها نفس النسخ وكتب فوقها : « من ذاته » .

(٢) ن : حالاً .

(٣) ن : علتان .

(٤) أى الكواكب غير الثابتة .

معشوق فإنه يحرك على هذه الجهة . وكل معقول إذا عقلناه يحركنا بعض الأفعال . إلا أن الأشياء للمشوقة والأشياء المقولة كثيرة فينا وفي سائر الحيوان . فليس يوجد المشوق والمقول فينا محددين^(١) معاً . فإن المشوق فينا يحرك العاشق من غير أن يتحرك . وليست طبيعته من طبيعة الأشياء المقولة . فأما في للبداية الأولى فالمشوق والمقول معاً شيء واحد . لأنه معقول هو معشوق لا بخلاف ذلك ، أعني لأنه معشوق هو معقول . وقد نجد ذلك بعينه في الأشياء المعشوقة القريبة منا التي نراها ، وهي التي نشوق إليها أو نختارها كاللذينة ، والتي هي بالحقيقة حسنة . وفي المشق الأول وفي أول المشوقين ليس ما نرى بخلاف لما هو عليه بالحقيقة . لكن ما بدا منه هو ما عليه ، وما يُفعل منه هو ما له . والذي يعقل من أمره أنه خير . فهو إذن على الحقيقة الخبير . وابتداء هذا المشق إنما هو ما يُفعل من العلة الأولى ، كما أن ابتداء الشهوة فينا الظن والتخيل . وكل عقل غركته من [٢٠٨] الشيء المقول ، كما أن الظن حركته من المظنون ، والتخيل^(٢) والتخيل . وأول المقولات كلها الجوهر . ومن الجوهر ، البسيط منه الذي هو بالفعل الذي هو واحد ، إذ ليس فيه تركيب مما بالفعل وبما بالقوة . والواحد بالحقيقة هو هذا ؛ وسائر الأشياء^(٣) : فإن الموجود شيء ، والواحد شيء آخر . فنقول : إنسان واحد وفرس واحدة . وأما هذه الطبيعة الموجود منها والواحد شيء واحد بعينه . ولذلك نقول فيها إنها بسيطة ، لأنها لا يتركب منها شيء لأنه ليس منها شيء من التركيب . وليست هذه الطبيعة بمنزلة الحرك الأول للأشياء فقط ، بل وبمنزلة الكمال والشيء الذي من أجله . فإن الذي يختار بسبب ذاته ، والذي حُسنة بذاته ، والذي له الفضيلة في الغاية القصوى بذاته إنما هو مبدأ وكال بذاته ؛ وهو عقل وحق أول في الغاية . وكل فعل يكون عن العقل فهو علم . وقد نقول في فعل العقل إنه جوهر ، فيجب أن يكون جوهر العلة الأولى علم . وغنها يكون ترتيب الأشياء الموجودة ونظامها ، وهي التي نشوق إليها . وما جدها فبعض يقرب منه وبعض يبعد ، كما يوجد في سياسة المدن . فإن بعض أهل المدينة يقرب من الكمال وبعض ينفص عنه . فليس بعجب إن كانت علة أولى أن تكون جوهرراً وفعللاً . وتعقلها ذاتها : تشوق إليها

(١) ن : يتعدان ، والمعنى يتنمى عليه أيضاً .

(٢) لعل الصواب : « من » .

(٣) أى : أما بالنسبة إلى سائر الأشياء فإن الموجود ...

جميع الأشياء الباقية كما يقفوا أثر ذلك العقل ، أعنى نظام الأشياء الموجودة وترتيبها . فالعلة الأولى تحرك كما يحرك المشوق . وأول ما يتحرك عنها ويقرب منها ويعشقها ويُحرض على التشبه بها السماء الأولى وفلك الكواكب الثابتة إذ^(١) كان قريباً منها ، قد استفاد من نظامها الذى إياه يشق على غاية ما يمكن بمنزلة ما يستفيدة الفائد^(٢) من مرتبة الملك ، إذ كان يقرب منه لافى الموضع لكن فى الطبيعة . ثم تتبع السماء الأولى وحركاتها ، التى بعدها : وهى حركة فلك الكواكب الثابتة وحركات أفلاك الكواكب المتحركة وسائر الأشياء الباقية التى تقبل الكون والفساد . والحركات كثيرة مختلفة ، ليس الإمكان فى جميعها واحداً^(٣) ، لكن الأجسام السماوية كغيرها فى المكان فقط . فالذى يحرك الأجسام السماوية هذه الحركة — التى قلنا إنها أول الحركات وأول التغيرات — غير متحرك من جميع الجهات وغير مستحيل وغير منتقل ، لا يمكن أن يكون فيه اختلاف لا فى الجوهر ولا فى شيء من الأشياء . وما لم يتحرك الحركة الأولى فبالحرى لا يتحرك واحدة من الحركات الباقية ؛ فالإمكان بعيد منه جداً . فهو إذن موجود ضرورة بهذه الحال . والضرورة فيه أنه لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه مطلقاً . فبمثل هذه الضرورة^(٤) إذا السماء وطبيعة الكل مُعَلَّقان . وأما البقاء الذى على غاية الفضيلة ، وهو الذى يتم لنا مدة من الزمان ، فهو لذلك الجوهر الدهر كله . وذلك أن قوامنا نحن لما كان من قوى مختلفة ، منها بكدي ما يجدي السبيل إلى العلم^(٥) . لأن العقل فينا فى أكثر الأُمُر متشاغل لا فراغ له . على أنه وإن كان كذلك ومختلطاً بالبدن فإنه قد يطرح عنه ، ولومدة يسيرة ، سائر ما يمنحه [٢٠٨ ب] من الفهم ؛ ويعقل ذاته من غير مانع ، فيتهيأ له بذلك السبب سرور وفرح دائم لا يمحى . وأما الذى طبيعته لا تخلو طرفة عين من العلم ، فليس اللذة له مكتسبة ، لكنه هو اللذة وهو أفضل جميع الأشياء . فإن كانت اللذة من النوم عندنا ، لأن الفعل اللذة من البطالة ، والحسن من عدمه ، والعقل من

(١) ن : أو .

(٢) فادت له فائدة = حَصَلَتْ .

(٣) ن : واحد .

(٤) فوقها تصحيح بقلم مخالف هو : « الصورة » ؛ وقد ترك المصحح الكلمة التى فى النص دون أن يسطبها .

(٥) فى القسم الثانى من الجملة تقديم وتأخير ، أصله : < > السبيل إلى العلم منها (أى بواسطة) < هو > بكدي ما يجدي .

الجهل ، فبلغ زيادة ذلك العقل في الشرف وفضيلة الرأي لانهاية له . وذلك أن ما هو بالفعل ^(١) اللذة في جميع الأشياء مما هو بالقوة ، وإليه تبادر الطبيعة . وبهذا السبب صار الرجاء لذيقاً جديداً لأنه توقع ^(٢) لأن يصير ما بالقوة إلى الفعل . فإذا كان الشيء — الذي يوجد فيه ما بالفعل مع ما بالقوة — اللذة فيها هو بالفعل أكثر ، فالذي طبيعته فعل فقط — خارجة أصلاً عما بالقوة — أي نسبة توجد له إلى السرور الذي يسره الله إذا هو فعل أهله وعقل ذاته ! فبين أن العقل في سرور وفرح أكثر كثيراً من الحواس بمدركاتها ، إذا عقل ما هو أفضل من جميع المقولات . وأفضل جميع المقولات ما عقل ذاته ووجوده ، ولم يعقله غيره أو يمنه شيء أو يقطعه . وأول ما يعقله ، ذاته ثم شيء آخر . لأنه لو لم يكن كذلك ^(٣) ، لم يكن في طبيعته مقولاً . وكما أنه العقل على غاية الحقيقة كذلك أيضاً هو المقول على غاية الحقيقة : فهو عقل ومعتول معاً . وليس كما أن الحس ليس هو المحسوس بعينه إذا انطبقت فيه صورته وبقي جوهره خارجاً ^(٤) ، كذلك أيضاً حال العقل عند المقولات التي هي له من ذاتها ، لكنه يحمل جميع الصور من غير أن يبقى منها خارجاً ^(٥) عنه جوهره تنويه الهبولى ؛ وليس هو بمنزلة العقل منا الذي ينتقل في وقت بعد وقت من شيء إلى شيء ، ويعقل الآن ما لم يكن يعقله قبل ذلك لكثرة ما يختلط به مما بالقوة . لكنه يعقل المقولات التي هي موجودة فيه ليس على جهات الانتقال ، لكنه يعقل جميعاً ^(٦) بفتة في دفعة واحدة . وذلك أنه يعقل جميع الأشياء الموجودة على ما هي عليه موجودة ، وكما جعلها عليه موجودة ، وجميع الأشياء موجودة معاً . فيجب إذن أن يكون تعقل جميعها معاً . وإن كان الشيء الذي هو في غاية اللذة وغاية الفضيلة إنما هو فينا بالعلم ، فكذلك هو كذا في العلة الأولى ! وذلك أنها ترى ذاتها في غاية الفضيلة وتعقل ذاتها من غير أن تحتاج في ذلك إلى طبيعة من خارج . لكن الذي تطلبه هو فيه ، فإن كان ما هو لله دائماً بمنزلة ما هو لنا

(١) ن : الذي .

(٢) ن : يتوقع .

(٣) في الهامش : كذلك .

(٤) ن : خارج .

(٥) ن : خارج .

(٦) الأوضح أن يقال : جميعها ؛ فارق س ١٧ ؛ والمعنى يستقيم عليه أيضاً .

في بعض الأوقات فإن ذلك لمحببٌ ، وإن كان أكثر من ذلك فهو أعجب المحجب وله أكثر . والأمر في كثرته يتن ، لأنه مفرد بذاته بسيط لا تسانده الحواس ولا شيء من الأعراض ، يعقل جميع الموجودات لآعلى أنها خارجة عن طبيعته أو أفعال غريبة^(١) له ، لكنه هو الذي يولدها ويحدثها والتي هي هو . وذلك أن الله ناموس وسبب نظام الأشياء الموجودة وترتيبها . وهو ناموس حيٌ ، كما لو أمكن أن يكون [١٢٠٩] الناموس متنفساً يرى ذاته ويعقل ذاته . وحياء هذا الناموس ليس هي حياة دائمة لإأول لها ولا انقضاء فقط ، لكن على غاية الفضيلة . وذلك أن أفضل الحياة العقلُ ، وأشرف جميع ماله حياة^(٢) . وحياته ليست في وقت بعد وقت بأحوال مختلفة مثل حياتنا ؛ لكن هو الحياة بعينها ، لأنه هو الفعل ، والفعل حياة . وكما أنه أفضل الأفعال ، كذلك هو أفضل الحياة . وكما أنه فعل أزلي دائم ، كذلك هو حياة أزلية دائمة . وقد نقول : إن الله حياة أزلية دائمة في غاية الفضيلة ، فيجب إذن أن يكون لله حياة أزلية وبقاء متصل أزلي دائم الدهر كله . فقد تبين أنه يوجد جوهر أزلي غير متحرك مبين للمحسوسات ولا في الموضع لكن في الطبيعة ، وفي أنه لا يستحيل ولا يتغير ولا يقبل التأثير ؛ وتبين أيضاً أنه ليس بجسم ، ولا له مقدار من المتأثير ؛ وأنه ليس بمات ولا منقسم . وذلك لأنه يحرك زماناً لانهاية له ، فإنه لا يوجد عظم متناه له قوة يحرك بها غير نهاية . فأما القوة التي في الكواكب وهي التي لانهاية لها فليست بطبيعية فيها ، ولا على أنها أجسام ؛ لكنها إما معلقة بالعلة الأولى ، وإما لنفس فيها ، من تلك القوة التي ليست بجسم . وذلك أن العلة الأولى هي التي تدبرها زماناً لانهاية له .

< الفصل الثامن >

ويجب أن يُبحث عن هذه الجواهر : أي واحدة أو هي كثيرة ؟ أعنى هذه التي لا عظم لها ولا يشوبها الهوى . فإن المتقدمين لم يتكلموا في كثرتها كلاماً يتن . وبعضهم قالوا بالصور . وتبين من الأشياء التي تقدمنا لحَدِّثناها أن المبدأ الأول واحد ، وأنه يحرك الحركة الأولى الدائمة الأزلية . وبعد ذلك المبدأ ، جواهر كثيرة حائلها هذه الحال .

(١) في الهامش : غريبة .

(٢) أى أن العقل هو أشرف جميع ماله حياة .

والقياس يوجب ذلك والحس شهد عليه . وكل متحرك فحركته من محرك . فالعلة الأولى يجب ضرورة أن تكون واحدة غير متحركة . وأما الجواهر المحركة للأجسام التي بعدها فيجب ضرورة أن تكون كثيرة بحسب الأجسام المتحركة ، وأن تكون في ذاتها غير متحركة ، لكن تتحرك بالعرض كما أوجبه القول في أمر النفس ، وأن تكون أزليّة . إلا أن الوقوف على كثرة القوى يُقصد إلى تعرفه من علم النجوم . ويجب أن يكون عدد القوى المحركة بحسب عدد الأجسام المتحركة . والذي تدل عليه النجوم من عدد الأفلاك المتحركة خمسة وخمسون ، أو سبعة وأربعون . فلتكن الحركات هذا العدد . إلا أن الحكم الضروري في ذلك فلذلك^(١) ينتجم : < فهو > أقوى على ذلك . فيجب أن يكون عدد الحركات كعدد الأفلاك المتحركة ، وأن يكون عدد الملل المحركة كعدد الحركات . ثم يقول إنه إن كان العالم أكثر من واحد ، فيجب أن تكون الملل الأولى أكثر من واحد . والأشياء التي صورتها واحدة وعددها كثرة^(٢) ، يكون السبب في كثرتها المادة والعنصر . والحرك الأول لا تشوبه الهيولى ولا هو ذو جسم ، فيجب أن يكون الحرك الأول واحداً في الحد والعدد . والجسم المتحرك أيضاً ، إن كان متصل الحركة ، يجب أن يكون واحداً . فالعالم واحد .

< الفصل التاسع >

ولأنّا قلنا إن العلة الأولى عقل فيجب أن يُنظر : هل تفعل وتعقل ؟ أم هي غير فاعلة ولا تعقل ، كالعالم النائم الذي لا يستعمل علمه ؟ إلا أن ذلك محال : فإنه إن كان [٢٠٩ ب] عقلا لا يعقل ولا يفعل سائر الأفعال ، فما الذي للبدأ الأول من الشرف والحمد في أن يكون كالنور في النوم يحرك الجميع وتحنّ الأشياء إليه على سبيل ما نراه في الأجسام من حركة المشوقين في وقت النوم لمشاقهم ، والقول بذلك يمت مبدأ الحياة وينبوعها . فهي إذن تعقل لا محالة . فيجب أن يُبحث عن فعلها ما هو ، وذلك أنه لا يخلو : إما أن يعقل ذاته وإما أن يعقل غيره . وعقله لغيره إما أن يكون دائماً لشيء واحد بينه أو أشياء كثيرة .

(١) أي أن العالم بالملك هو الأقوى على الحكم اليقيني في مسألة عدد الافلاك .

(٢) ن : كثيرة ؛ والمعنى يمكن أن يستقيم عليه أيضاً .

إلا أنه إن كان يعقل شيئاً آخر غيره خارجاً^(١) عنه ، فذلك الشيء هو المتسلط على أن يعقل العقل ، وليس جوهر العقل حينئذ عقلاً بذاته ، ولا ذلك العقل منه يبسط فيكون جوهرًا ليس في غاية الفضيلة . لأنه إنما صار في غاية الفضيلة لأنه عقل وعقل . فإن كان معقوله من خارج ، فذلك^(٢) هو الأفضل والأشرف ، لأنه سبب وعلة لأن يعقل العقل فيكون العقل سبب المقولات . وكل ما كان بسبب غيره فهو أخس من الشيء الذي جعل سببه . فيكون العقل بالقوة ، ويكون من الواجب أن يتبعه اتصال الفعل ودوامه ، فإنه يوجد في جميع الأشياء التي تخرج من القوة إلى الفعل تعب واسترخاء عن الفعل . ويكون العقل يعقل ما هو من طبيعة أفضل ، أو أشياء خبيسة ؟ ويجب أن يُنقضى عن الأول قبول صورة الأشياء الخبيسة ، ونقول إنه يعقل التي غاية^(٣) في الشرف ؛ فإنه إن كان يعقل الأشياء الخبيسة فهو يستفيد الشرف من أخس الأشياء ، وذلك يجب أن يُهزَّب منه . فإنه ألا يستفيد البصرُ أشياء أولى من أن يُبصر^(٤) . فيجب أن يكون ما يعقله في غاية الفضيلة والإلهية . أفترى ما يعقله دائماً شيء^(٥) واحد أو أشياء كثيرة ؟ وإن كانت أشياء كثيرة فهل عقله لها كلها معاً ، أم بالتصنف منه لواحد واحد وتركه واحداً وإقباله على آخر ؟ فإنه تتبع هذه الأحوال شناعة ، لأنه إن كان يعقل دائماً شيئاً واحداً بعينه فإما أن يكمل بذلك عقله أو لا يكمل . فإن كان يكمل به فهو ناقص . وإن كان لا يكمله فلا عقل^(٦) له ولا اكتماء . وإن كانت الأشياء التي يعقلها كثيرة وكان عقله بالتصنف لواحد واحد فيحتاج إلى ذكر واستفادة شيء ليس هوله . وإن كان عقله للأشياء دفعة واحدة بلامدة ، فهل يكمل بها عقله ، أو لا يكمل فليتب غير تام ؟ ومع ذلك فليس يمكن في الطبع أن يعقل الأشياء كلها معاً . ففي جميع هذه الأشياء يجب البراء من القول بأن العقل الأول يستفيد العقل بجميع الأشياء أو لأشياء كثيرة ، لكن عقله لشيء واحد فقط . وذلك الشيء هو في غاية الفضيلة . فعقله إذن لذاته وليس يلحقه إذا كان كذلك شيء من

(١) ن : خارجة .

(٢) أي هذا المقول الخارجى هو الذى سيكون الأفضل والأشرف من العقل .

(٣) لعل هنا تقييداً وتأخيراً والأصل هو : التي في غاية الصغر .

(٤) أي أن بعض الأشياء عدم رؤيته أفضل من رؤيته .

(٥) شيئاً واحداً ؟ (٦) أي تعقل .

التعب . لكنه كما أن محبة الإنسان لنفسه لا شيع فيه ^(١) ، كذلك عقله لذاته لا شيع منه . وكما أن محبة الإنسان لنفسه دائم ، كذلك حال الشيء الذي يعقل ذاته عند ما يعقله . وكما أن العاشق لنفسه إذا كان هو نفسه يحب نفسه ويمشقتها ، كذلك الذي يعقل ؛ وما يعقل ذاته فهو نفسه يعقل . والعقل الأول هو مبدأ جميع الأشياء [١٢١٠] الموجودة المألومة عنده . وعقله ^(٢) لها ليس على سبيل التصفح لواحد واحد ، ولا بأن يدع واحداً ويقبل على الآخر ، لكن بإدراكه معاً ودفعه . ولأنه على غاية الكمال والتمام فهو غير محتاج إلى زمان ، كما أن العين البصيرة <ة> تبصر أشياء كثيرة دفعة بل على أكثر من ذلك : يعقل العقل الأول جميع المقولات معاً إذا عقل ذاته . ولا يجب أن ينكر ذلك ولا أن يقاس بالعقل منه الضعف ، ولا يخرج من جهل إلى معرفة ، ولا به حاجة أن ينتج نتائج لم تكن تثبت له من مقدمات بيّنة . وقد تبين من جميع ذلك أن الله هو المبدأ الأول وأنه يعلم ذاته وجميع الأشياء التي هو لها مبدأ معاً ، وأنه إذا كان مالكاً لذاته فهو أيضاً مالك لجميع الأشياء التي قوامها ^(٣) به . والعقل والمقول منه واحد : فالعقل الأول يعقل العالم ، وذلك أنه — إن تكثر — إذا عقل ذاته ، عقل أنه ما هو ، فقد تعقل من ذاته أنه علة جميع الأشياء ومبدؤها .

(١) الضمير المذكور يعود على مطلق الحال أو الفعل ، وكذا فيما يلي بعد في السطر التالي : دائم .

(٢) ن : غفلها . (٣) ن : قوامه بها .

للسَّيِّحِ الرَّبُّعِيِّ ابْنِ سَيِّدَا عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ

بسم الله الرحمن الرحيم بالعزير الحكيم أثق وعليه أنوكل

قال : غرضه بقوله : « إن كانت الجواهر فاسدة فالكل فاسد » ، أن يثبت الجوهر
المفارق للمادة . وقال في باب الزمان وأزليته : كيف يتصور قبلُ وبعْدُ في الأشياء التي يختلف
قبلها وبعدها ؟ فلا يوجد معاً [في] قبل وبعْد إلا في زمان أو مع زمان ^(١) وإذا اتصل
الزمان ، وهو افعال ما للحركة وعدد أو مقدار ، اتصلت الحركة ضرورةً ، فإن الزمان :
إما حركة ، وإما شيء متعلق بالحركة موجود ^(٢) معها . قال ثم يقول : وإذا ^(٣) فرضنا
فاعلاً لا يفعل ، فإن كانت له قوة على أن يفعل لم يُنْتَفَع به في اتصال الحركة وفي فيض
الوجود ، فكيف شيء ليس له قوة على أن يفعل مثل المثل الأفلاطونية ؟ فلا غناء له في
الوجود والتحريك . وإذا كان يفعل ويحاط ذاته بالقوة ، فإنه لا يفعل أيضاً متصلاً ،
فلا يصح أن يكون مبدأً للتحريك المتصل ^(٤) . لقائل أن يقول : إن القوة قبل الفعل ،
لأن كل ما يفعل فله قوة أن يفعل ، وليس كل ما يقوى فهو يفعل ؛ فالقوة قبل الفعل .
ولكن إن جعلنا القوة قبل الفعل ، وجب أن تكون الهويات كلها معدومة وقتاً ما . فإن
الذي بالقوة المطلقة يكون معدوماً ويبقى معدوماً . فإذا كيف يخرج من القوة إلى الفعل إذا
لم يكن شيء هو بالفعل ؟ فإنه لا المنصر يتحرك بنفسه ولا الصورة كالنجارة بأقْي المنصر
في ^(٥) تعيينها . فإذا العقل قبل القوة .

(١) أو مع زمان : ناصة في التيمورية رقم ٨٦ حكمة ؛ ورمز له بالمررت ؛ وسنكتفي بذكر الاختلاف
في صفحة واحدة حتى يتبين أنها مليئة بالأخطاء ، ولذا لن نذكرها بعد إلا إذا أتت بقراءة جيدة أو مقبولة
أو زيادات .

(٢) ت : موجودة . (٣) ت : وإذا .
(٤) المتصل : ناصة في ت . (٥) ت : مدة .

إذا كان كون وفساد ، فيجب أن تصدر^(١) أفعال شتى ؛ ولا يصدر عن الواحد من حيث هو واحد أفعال شتى . فيجب أن يصدر عن ذاته فعل واحد به الحفظ ؛ ويصدر عنه بالعرض وبما يتفق من قربه وبدءه ومحاذاته وانحرافه — أفعال شتى ، فيكون يفعل بذاته الحفظ ، وبالعرض الاختلاف الداخل تحت الحفظ .

فصل الاختلاف إما أن يكون بحركة أخرى حافظة للاختلاف تابعة للحركة الأولى من وجه ، وإما من تلك الحركة بعينها حتى تكون تلك الحركة بالذات تحفظ النظام ، وبالعرض تجدد^(٢) الأحوال والأنظار .

والوجه الأول مثل أن يكون المتحرك الحركة الأولى يحفظ فقط وليس فيه مبدأ قريب للاختلاف مثل حركة الكرة التاسعة ، وتكون حركة أخرى تحفظ بهذه الحركة ونفسها تولد الاختلاف مثل حركة كرة البروج وما تحته فكأنه يقول : فإذا الفعل اختلف إنما ينبعث عن فعل غير الفعل الأول الثابت أو عنه ؛ فإذا الأول أجود ، أى الفعل الأول الثابت أفضل . فأما اجتماع الأبدية والاختلاف معاً حتى يكون نظام الاختلاف وأدواره متصلة ، فيكون اختلاف واتصال — فذلك مما يتم بكلا السببين : السبب الثابت ، والسبب المختلف .

فإذا كان يتبين أنه إن كان يُجرى الحركات على خلاف هذا فذلك موضع حيرة : كيف يجب أن تطلب المبادئ ؟ فإنه ليس إلا هذا النوع الذى طلبنا ؛ وأما نوع آخر — إن كان ، ولم يكن مبدأ حفظ ومبدأ اختلاف — فحينئذ ستكون الأشياء من عدم ومن ظلام . وليس يحتاج إلى المقدم الذى لزمه ، وذلك المقدم أن الحركات بالخلاف مما قلنا ، لأن ها هنا ما يتحرك حركة دأمة لا يسكن ، وليس وجوده بحسب القول والاستدلال [١٣٩] العقل بل وبالفعل الحسى ؛ فليس وجوده بالقوة بل بالفعل .

أنكر على أرسطاطاليس والمفسرين ، فقال : قبيح أن يُصار إلى الحق الأول من طريق الحركة ومن طريق أنه مبدأ الحركة ، وتكلف من هذا أن يجعل مبدأ للدوات : فإن القوم لم يوردوا أكثر من إثبات أنه متحرك ليس أنه مبدأ للموجود . وانحزاه أن تكون الحركة هى السبيل إلى إثبات الأحاد الحق الذى هو مبدأ كل وجود ١١ ويقول : إنه ليس يجب من جعلهم المبدأ الأول مبدأً لحركة

(١) ت : يصدر . (٢) ويمكن أن تقرأ : تجدد .

الفلك أن يحملوه مبدأ لجوهر الفلك . ويقول : أما ظنهم أن حركة الفلك قد صح في أمرها أنها ضرورية لا ابتداء لها ولا انتهاء — فظن نحتاج أن نتأمل مقتضاه ، فنقول : إنهم لم يشترأ أن جسم الفلك يجب وجوده في نفسه ، ثم إذا وجد وجب أن يكون له حركة ، وأنه إذا لم يكن له الحركة بطل ذاته . بل قالوا إذ الفلك موجود ، وإذا هو متحرك ، فيجب ألا يكون لحركته ابتداء ، فقلقوا كون الحركة دائمة بكونها [و] قد وجدت . فإذا ضرورة كونها متحركة دائماً هو أنه وجد فيها ^(١) الحركة . ولا يجب من هذا أنه يجب لها الحركة كيف كان ؛ < و > حتى لو فرضناها موجودة ولم يعرف أنها قد تحركت مرة ، لم يجب من ذلك أن تكون لها حركة لا دائمة ولا غير دائمة . فبين من هذا أن مثبت الحركة للفلك على هذه الحجة لم يتم إلى أن يثبت موجد ذاته وأنه كيف صدرت عنه مادته ، وكيف صدرت عنه صورته . وبالجملة ، فإن من العجائب أن يكون مشته متقبل به أزلياً ^(٢) . فيجب لذلك أن يكون المتقبل به ، من غير زيادة سبب يزداد على هذا ، باقياً على الدوام ، متحركاً ، مع تنامي قوته — إن لم يكن هناك سبب آخر وفيض يصير المشوق والغاية باعتبار ذلك الفيض مبدأ تأثير وفعل ، ثم يعود مرة أخرى بسبب ما يؤثر فيصير مبدأ شوق ومشتهي كالمشوق . وما ينفع العاشق للتناهي القوة أن يكون معشوقه إنما يَشَقُّه قطع وهو باق دائم ، من غير أن يكون بينهما علاقة أخرى غير المشق . ومن العجب أيضاً أن يكون الشيء لم يتسبب لجزم السماء ولا لنفسه ، بل يمثل معشوقاً لنفسه . وذلك لا محالة بعد وجود نفسه . وهذا هو القصة ^(٣) بينها قطع . ثم يقال إنه سبب لنفسه من غير أن يتقدم ، فيقال إنه من أي جهة هو سبب لجزم السماء ؟ ومن أي جهة هو سبب لنفس السماء ؟ حتى إذا جُلسا موجودين تمثل لنفس السماء معشوقاً يحركه الدهر كله . ثم كيف يمكن أن يعقل الأول شيء قائم في جسم متحرك معه بالعرض لأنه يصير له بحسب أجزائه التي تتبدل أما كلها أجزاء . فإنا قد برهنا على أن مثل هذا المقول ، بل ذلك معقول بعقل بعد غير منطبيع في مادة . فمن مثل هذه الأشياء يُعلم تبُّهم وتشوشهم وعجزهم وبُعدهم عن تقرير الحق . قال ثم يقول : والأول مُرْتَضٍ ^(٤) وملأهم ، أي هذا الأول الذي قلنا إنه أول النظام المعقول مُرْتَضٍ ^(٥) ، أي أنه في ذاته بحيث

(١) كتب فوقها : بها . (٢) ن : أزلي .

(٣) بكسر القاء = الكسرة ، أي الفاصل أو الفارق . راجع س ٢٦ س .

(٤) ن : مرتضى .

لا يمكن أن يكون كلاً حقيقياً إلا وهو له في ذاته ، — والكمال الحقيقي هو الكمال الذي يليق به . ويشير بالملائم إلى تأكيد ما ذكره أولاً بلفظ الختار لذاته ، وملاءمته أن الأثر الذي ينال منه هو الملائم لكل شيء : طبيعياً كان أو نفسانياً أو عقلياً . فكل شيء ينال من فضل وجوده بحسب طاقته ويكون لكل نيل نسبة شبيهة ما به ابتداء من الوجود وانتهاء إلى أكمل ما يكون في إمكانه أن يقبله من كالات الوجود حتى يبلغ القدرة والعلم . وهذه أغلال لكالات ذاته وصفاته [و] حتى يبلغ أن [١٣٩ ب] يُنال بالوجه العقلي حقيقته ، فتنتشر في جوهر القابل المهيئة ، ثم يتفاضل هذا الانتقاش بحسب درجات النائلين . فأعظمهم إدراكاً أشبههم به في إدراكه لنفسه .

والسبب الذي لأجله وقتت الكثرة في التكوّنات أن السبب الموجب : منها ما هو الأول بذاته سببه ، ومنها ما ليس هو بذاته سبباً له ، بل وتوسط . وكأنه يقول : إن الكثرة وقتت لأن الأشياء بعضها منه بلا توسط ، وبعضها من غيره بلا توسط وإن كانت ترتقي إليه .

قال ثم يقول : فإن هذا الذي وصفناه هو محرك ، ولكن لا يتحرك وهو موجود بالفعل ؛ وما يتحرك عنه موجود بالفعل . ولا يجب أن تلحقه غيرية ، أي اختلاف حال . وذلك لأن اختلافات الأحوال تُضطرّ ضرورة ، في تجدها ، إلى حركة مكانية ، وما لا يتحرك الحركة المكانية لا ينتهي إليه اختلاف حال . ثم يقول : وإذا كان يحرك لأنه بذاته معشوق ، ولأن المتحرك مُستَعِدٌّ للانفعال الذي تقبّله الحركة ، فيكون قد اجتمع المؤثر بشروطه والمتأثر بشروطه ، فإذا كان كذلك وجب الفعل والانفعال ضرورة ولو في القوى التي تقارب النطق . فيكون إذن الفعل والانفعال ضرورتين ^(١) ، وتكون ضرورة كريمة لما وجود شريف ، إذ يتعلق به نظام الكل . ولنا نفي بهذه الضرورة أنها ضرورة قهريّة أو ضرورة لا بد منها في شيء ، بل ضرورة بمعنى أنه لا يمكن أن تكون بوجه آخر .

وليس معنى هذا الكلام أن السماء حركتها ضرورية بذاتها ، ولا يمكن إلا أن تكون على ما هي عليه ، بل إنما هي ضرورة بالشرط المذكور . وإذا اعتبر كل شيء بذاته غير منسوب إلى جهة نيله من الحق الأول ، فهو غير ضروري الوجود ، بل إمكاني الوجود .

ولو جاز أن تُفصم العلاقة لتلاشى وبطل . فكل شيء باعتبار ذاته باطلٌ هالك إلا وجه الحق الأول ، هو الحق لذاته والأشياء الأخرى حقيقة وجودها ، جلت قدرته .

وقومٌ ظنوا أن هذه الضرورة واجبة في نفسها ولم يميزوا بين الضروري شرطاً والضروري حقاً ، وقالوا ما هذه حكايته . فقلت لأبي بشر : ^(١) فإذا من الضرورة على ما هي عليها ، فأى موقع للعلة الأولى في أمرها ؟ فقال دوامُ الحركة . وهذا محال ، فإن موقع الحق الأول هو أن الضرورة من قبلة ولا ضرورة لشيء في ذاته . وبما يدل على غفلتهم أنهم يحصلون الضرورة للشيء في ذاته والدوام من غيره ، حتى تكون الضرورة التي في نفسها لا تقتضى الدوام مالم يُمدد من غيره . والعجب من وجود حركة ليس دوامها مقتضى ضرورتها ، وهي ضرورية لا من جهة مذهبها فتكون حركة توجد من غير عُلقة بمحركها . بل الحركة : وجودها ، وضرورية وجودها من حين توجد ، ودوام وجودها — كُله معلقٌ بأسباب الحركة ؛ والله تعالى نرضه عن أن نجعله سبباً للحركة فقط ، بل هو مُعيد وجود كل جوهر يمكن أن يتحرك فعلا عن حركة السماء . فهو الأول ، وهو الحق ، وهو مبدأ ذات كل جوهر ، وبه يجب كل شيء سواه ، وتأتيه الضرورة عند النسبة التي يجب أن يقع بينه وبينه .

قال ثم يقول : « فإذاً بمبدأ مثل هذا عُلقت السماء » ، يعنى فإذاً بأولٍ ومبدأ مثل هذا واحدٍ بسيطٍ معقول الذات بذاته ، عَقَلَهُ غَيْرُهُ أو لم يعقله ، خيرٍ محض ، معشوق للكل من حيث لا تشعر به ، منبجسٍ عنه الضرورة إلى الأشياء حتى تكون للوجودات ضرورة من قبلة ومن قبَل سلطانه الذى لاسلطان للعدم المطلق [١١٤٠] من الأشياء معه ، بل إيمان يمنع عدم أصلاً أولاً وأخيراً ، وإما أن تعرض منه قوة على الوجود المتيسر عند الاستعداد بحسب قبول المنفعلات ، — فبمبدأ مثل هذا عُلّق هذا الكل . ويعنى بالتعليق قوام الذات به وتجزؤه به لاجتركتها ، فإن ذلك أمرٌ خسيس . فإنه وإن كان ذلك أيضاً منه فلا يحسن أن يُقتصر عليه كما يفعله هؤلاء المفسرون .

وبما يحسن ثامسطيوس ^(٢) فيه أنه يصرح بأن المبدأ الأول يعقل ذاته ، ثم من ذاته يعقل كل شيء ، فهو يعقل العالم العقلى دفعة من غير حاجة إلى انتقال وتردد من معقول إلى

(١) أى إذا كانت الضرورة كما بينا .. (٢) راجع قبل س ٢٠ .

معقول، وأنه ليس يعقل الأشياء على أنها أمور خارجة عنه يعقلها منها كحالنا عند المحسوسات، بل يعقلها في ذاته : فإنه لا يجب أن يكون كونه عقلاً بسبب وجود الأشياء المعقولة حتى يكون وجودها جَعْلَه عقلاً ؛ بل الأمر بالعكس . ويقول : إن كان للأول شيء يُكْمِلُه ، فليس بذلك الشرف سواء كان معقوله واحداً أو كثيراً .

قال أرسطوطاليس : والطبيعة لنا كمال صالحة ؛ وما بعده يشير بهذا إلى أن مثل هذا المبدأ الذي يعقل ذاته ويعقل كمال حقيقته وشرفها فهو مقتبط بذاته ملتذ بها وإن جل عن أن تنسب إليه الالذّة الانفعالية ، بل يجب أن تسمى بهجة أو شيئاً آخر . فإنه لا محالة له بها ذاته ، وعلاء ذاته ، وهو مُدْرِكُهَا وليس المعنى الذي يسمى في المحسوسات لذّة إلانفس الشعور باللائم والكمال^(١) الواصل من حيث يشعر به ومن حيث هو كذلك . فكيف الإدراك الأوّل للكمال الخفي بانفاية ؟ وكيف ونحن نلتذ بإدراك الحق ونحن مصروفون عنه مردّدون في قضاء حاجات خارجة عما يناسب حقيقتنا التي بها نحن ناس ! فنقول : إننا نحن مع ضعف تصورنا للمعقولات القوية وانغماسنا في الطبيعة البدنية قد توصل على سبيل الاختلاس ، فيظهر لنا اتصال بالحق الأول ، فتكون كعادة عجيبة في رمان قليل جداً . وهذه الحال له أبداً ؛ وهو لنا غير ممكن ، لأننا بدّيون ، ولا يمكننا أن نشم تلك البارقة الإلهية إلا خبطة وخلسة . ثم قال : « فإن كان الإله أنداً كحالنا في وقت ما فذلك عجيب ، وإن كان أكبر فأكثر عجيباً فله^(٢) ذلك » . كأنه يقول : لو لم يكن للأول من الاعتباط بذاته إلا القدر الذي لنا في الاعتباط به حين ننقطع بكنه الالتفات العقلي إلى جبرونه راضين للمشوقات الطبيعية ، ناظرين إلى الحق من حيث هو حق ، منقطعين إليه عن الباطل من حيث هو باطل ، فنفتبط به وبذواتنا من حيث تتصل به ، ثم دام ذلك القدر سرمداً — فذلك عجيب عظيم جداً ؛ وإن كان أكثر من ذلك سرمداً أو غير مقيس إليه — فذلك أعجب وأعظم . فإن الالذّة فعل لذلك ، أي كونه بالفعل ليس انفعالا ، وإنما هو كمال إدراك وكونه^(٣) بالفعل للإدراك الخصوص باللائم . ولهذا العلة نلتذ بالتعقّل ، لأنّه إدراك ، وبالحيز من حيث يستعمل ولا يعطل ، والفهم والتصور لذيد نفسه لأنّه حياة تامة ، فإن الحياة كالقوة على هذا ،

(١) ن : الكلام . (١) إن هذا من شأنه لأنه إله .

(٢) أي : واللذة فضلا عن أنها فعل ، فهي إدراك اللائم ، وهذا يزيد في كمالها .

والرجاء والحفظ لذئذان لمكان الفهم ، فإن الرجاء يجعل ما بالقوة كالموجود المدرك وفي الحال نلثذ بئحاله ، والحفظ أى التذكر للأشياء السارة بئجلها^(١) كالموجود . وأما الفهم فإنما يلذ لذاته ؛ ثم نقول وأما الفهم المتقدم بذاته فللذئ هو أفضل بذاته . أما اللذئ يفهم ذاته فهو جواهر العقل إذا اكتسب المعقول ، فإنه يصير معقولاً فى الحال كما يلامسه مثلاً . وإنما يكون العقل والعقل والمعقول [١٤٠ ب] واحداً بقياس ذات الشيء إلى نفسه ، فتكون هناك الذات واحدة هى الصورة المعقولة ، كما يقال : أولها ذاتها ، أى ذاتها غير مباءنة من حيث هى معقولة بذاتها . ثم يقول : « وهى حياة » ، أى حى بذاته ، أى كامل ، فى أن يكون بالفعل مدركا لكل شيء ، نافذاً الأمر فى كل شيء . فإن الحياة التى عندنا إنما تسمى حياة لما يقرن بها من إدراك خسيس وتحريك خسيس ، وأما هناك فالشار إليه بلفظ الحياة هو كون العقل التام بالفعل ، وذلك هو العقل ، وخصوصاً العقل اللذئ من ذاته يتعلل كل شيء من ذاته . ثم قال : فإنذ هو حياة وبصر متصل أزلى ، أى حى بذاته باق بذاته ؛ فإن هذا هو الإله .

< الفصل الثامن >

ثم يبحل هل الحرك المفاقر اللذئ ليس بجسم واحداً أو أكثر من واحد . فيقول : إذا كانت الحركات كثيرة — والحرك الواحد متحرك واحد — فيجب أن يكون عدد الحركات المفاقرة كثيرة بحسب عدد الحركات الأزلية ، ولم يبين لم يحتاج المتحرك من محرك كالمشتهى إلى أن يكون خاصاً بمحرك محرك^(٢) ، وأخذ ذلك مسلماً . ثم ينتج عن كلامه^(٣) مقدمة فى أن الجواهر المفاقرة كثيرة ، على ترتيب أول وثان . قال : هذا حق — ولكن ليس بيئنا بما قاله . فإن المبلغ اللذئ قاله لا يمنع من أن يكون محرك مفاقر محرك كالمشتهى والمتحركون عنه كثيرون — [ف] يجب أن يهتدى للسبب الموجب لذلك . وقوله : « على ترتيب أول وثان » ، إن عنى بالترتيب أن يكون بعضها عللة لبعض

(١) أى يجعل الشيء للتذكر كأنه موجود .

(٢) ن : حركة . وتمنع أيضاً هذه القراءة بئىء من التأويل .

(٣) ن : كلام .

فما بأنَّ من كلامه ؛ فإنَّ كلامه أوجب على سبيل المساعدة أن ههنا محركات مفارقة كثيرة ولم يأت له أن يبين كيف أتينا بها إلى الأول الحق في الوجود ، وكيف أتينا ببعضها إلى بعض ، وهل هي معاً في الذات ، فلا يتعلق بعضها ببعض في الوجود ، أو تتعلق مما أو على ترتيب ، ويجب أن يُعرف أن الرجل يرى أنَّ لكل كرة محركاً مفارقاً غير متناهي القوة ، ويحرك كما يحرك المشتى . لِيَتَأَمَّلَ أن المشتى لا يكون مبدأ الحركة والتولى للحركة ، بل يكون آخرُ هو الذي يحرك كالماشق والمشتى للاتصال أو القشبه أو النيل أو غير ذلك من المشتى ، وأن ذلك هو المحرك بمعنى مبدأ الحركة المزاول للحركة ، فإنه لا محالة صورة الجِزْم السامى مشاركة ، فهي نفس فإنَّ الجِزْم نفسه بما هو جِزْم لا يتحرك بذاته . فإن سلبنا أنه يتحرك بذاته ، فليس يكون التحرك على أنه مدركٌ معنى معقولاً يشتى شهوة عقلية أو شبيهة بالعقلية . فقد بان عن مذهب أرسطو أنه يقول بمحركات تحرك على أنها مشتاة ومفاوقة ، ومحركات في أجسام السموات تحرك على أنها مشتية ومتشبهة .

ثم إنه سطلب عدد المحركين من عدد حركات الأكر ؛ وذلك شيء لم يكن ظاهراً بعد في زمانه وإنما ظهر بعد . ثم أخذ يوضح أن اللبداً الأول واحدٌ من جهة أن العالم واحد فيقول : إن الكثرة بعد الاتفاق في الجوهر بسبب كثرة العنصر . ثم يقول : وأما ما هو بالأنية الأولى ، أى الحقيقة الأولى للحق الأول ، فليس له عنصر ، لأنه تمام ، أى لأنه أنية قائمة بالفعل لا تخالط القوة . فإذن الحرك الأول واحدٌ بالكلمة والمعد ، أى كلمته والقول الشارح لاسمه واحد ؛ وهو أيضاً واحد بالمعد ، أى إنما له ذات واحدة فقط لا تشترك فيها ذاتان .

ولما قال : ومحرك هذا السماء واحد ، قال : يجب أن تكون السماء واحدة ، فإنه لو كانت كثيرة لكانت مباديها كثيرة ؛ ولا يجوز ؛ بل مبدؤها واحد . فبان من ذلك أن السماء واحدة . وهذا حق وقوى إذا رُبُّ وتم .

< الفصل التاسع >

ثم شرع في بعض صفات الإله جلَّت [١٤١] عظمته فيقول : وأما كيف يكون هذا المبدأ في ذاته وفي عقله لذاته ، فقيه صعوبة . فإنه إن كان ليس تعقله بالفعل ، فما الشيء

الكريم الذى له وهو الكون بأقصى كما له ١٩ بل يكون ذا حالة كحالة النائم عندنا . وإن كان يعقل الأشياء ، فتكون الأشياء متقدمة عليه فيقوم بما تفعلها ذاته ، ويكون جوهره في نفسه في قوته وطباعه أن يقبل معقولات الأشياء ، فيكون في طباعه ما بالقوة ، من حيث يُكتمل بما هو خارج عنه ، من حيث أنه لولا ما هو خارج عنه لم يكن له ذلك المعنى وكان فيه عدمها ، فيكون الذى له في طباع نفسه وباعتبار نفسه من غير إضافة إلى غيره أن يكون عادما للمعقولات . ومن شأنه أيضا أن يكون له ، وإلا لم يكن البتة . فهو باعتبار نفسه مخالط للإمكان والقوة . وإن فرضنا أنه لا يزال موجوداً بالفعل ، فلا يكون الذى له من ذاته الأمرُ الأفضل الأكل ، بل من غيره ؛ ويكون كما له من جهة الشيء الذى يعقله ، فإنه لولا ذلك الشيء لما كان يعقله . وقد يُعبر عن هذا الفرض بعبارة تؤدي قريبا من هذا المعنى ، فيقول : وأيضاً إن كان جوهره العقل وأن يعقل ، فلذلك هو : إما بأن يعقل ذاته ، أو غيره . فإن كان يعقل شيئاً آخر ، فما هو في حد ذاته غير مضاف إلى ما يعقله ؟ وهل لهذا المعتبر بنفسه فضل وجلال مناسب لأن يعقل بأن يكون بعض أحوال أن يعقل له أفضل من بعض أحوال أن لا يعقل الشيء الآخر ، بل أن لا يعقل يكون له أفضل من أن يعقل ، فإنه لا يمكن له القسم الآخر وهو أن يكون تعقل الشيء الآخر أفضل من الذى له في ذاته من حيث هو في ذاته شيء يلزمه أن يعقل ، فيكون فضله وكما له بغيره . ومن المحال أن يكون عاقلاً لغيره ، فإنه في نفسه وفي رتبة وجوده الذى نخضعه غير معتبر من جهة غيره ، عظيم الرتبة جداً لا يحتاج إلى غيره . ولا يتغير سواء كانت التغير زمانياً أو كان تغييراً بإرادته ، يقبل من غيره أثراً ، وإن كن دائماً في الزمان لكنه بعد الذات في الرتبة الذاتية . وإنما لا يجوز له أن يتغير كيفما كان ، لأن انتقاله إنما يكون إلى الشر لا إلى الخير ، لأن كل رتبة غير رتبته فهي دون رتبته . فكل شيء يناله ويتوصف به فهو دون نفسه ويكون شيئاً مناسباً للحركة ، خصوصاً إن كانت بعبدية زمانية . وهذا معنى قوله : فإن التغير إلى الذى هو أشر .

ثم ما ادعاه من أن تتابع العقل له متعب ، خطأ ؛ ونسى أنه نفسه قال في العقل الميولاني إنه يزداد بالتعقل قوة ولا يتعب في جوهره ، بل بسبب ما يحتاج إليه في العقل المنفعل وفي آلة العقل المنفعل ؛ وهو لا يدعى في نفس الإنسان أنه بالفعل عقل . ثم ليس إذا استكمل

الشيء يجب أن يكمل ويتعب ، إنما التعب هو أذى يَعرَض بسبب خروج عن الحالة الطبيعية . وإنما يكون ذلك إذا كانت الحركات التي تتولّى مضادةً لمطلوب الطبيعة ؛ أما الشيء الملائم واللذيق المحض الذي ليس فيه منافاة بوجه فلم يجب أن يكون تكرّره متعباً . ولا أيضاً ما يقوله تاسطوبوس^(١) حق . فإنه يقول إنه إنما لا يتعب لأنه يعقل ذاته ، كما أن الشيء لا يتعب من أن يجب ذاته ، فإن العلة ليس هو أنه لذاته أو لغير ذاته ، بل لأنه ليس مضاداً لشيء في جوهر العقل .

ثم نقول : وحينئذ لا يكون الكريم هذه الذات التي هي بالقوة ، ولا المقول الذي فُرض أحسن وأحرى ، بل هذا الخروج إلى العقل ، وهذا الإدراك للمقول الخارج . فيكون الآخر المأخوذ من الخسيس في غاية الشرف . [١٤١ ب] وهذه كلها محالات ، بل عسى الصواب أن يجعله عاقلاً لذاته في حد ذاته . فإن كثيراً من الأشياء أن لا تُبصر خيراً من أن تُبصر . فليس إذن الأفضل على كل حال أن يعقل أى شيء اتفق ، بل أن يعقل ذاته . فأقول : إن عني الرجل أن الأفضل أن يعقل ذاته فقط ، فقد قال ما ليس بممكن . فإنه إن عقل ذاته على كنهه ما هي عليه عقل ما يلزمها لذاتها بالفعل ، وعقل كونها مبدأً وإشال^(٢) عليه أن يعقل الكلّ وإلا لم يعقل ذاته بكنهها . وإن عني أن أول عقله هو عقله لذاته ، ومن ذاته يعقل الأشياء ، لا من الأشياء ، فلا تكون الأشياء سبباً لكونه عقلاً ، بل يكون كونه عقلاً في ذاته سبباً للأشياء — فهو صحيح . لكنه كان يجب أن يشير إليه ولا يسكت عنه . قال : وليس بمسكّن أيضاً أنه إن لم تُبصر بعض الأشياء فهو خير من أن تُبصر ، بل هو كلام عامي جداً . ثم قال : فإذا يعقل ذاته ، إذ كان الأقوى . أقول : إنه يشبه أنه يرى هذا ويقول على أنه من ذاته يعقل الأشياء ، ولأنه يعقل ذاته وقوله : إذ كان الأقوى يعقل ذاته ، إذ كان أفضل كل شيء ، ولم يكن في أن يكون مستكمل الذات بالذات نقصاً ، بل بالغير . ثم يقول : ويعقل العقل ، أى يعقل ويعقل أنها بالفعل مُتَعَقِّلَةٌ .

ثم يشير إلى أنه لا يُفرّق فيه العقلُ والعقلُ والمقول ، وليس يلزم كلامه هذا أن يكون مذهبه أن في كل شيء العقل والمقول والعقل واحد . وذلك لأنه فرض أنه يعقل

(١) راجع قبل ص ٢١

(٢) كذا في الأصل ، فيما أنه تحريف وإما أنه يحتاج إلى شيء من التأويل .

ذاته ويبحث عن هذا ، وأعرض عما لعله يراه من أنه يعقل الأشياء من ذاته ولم يتكلم في ذلك . ثم نقول : إن كان كونه عاقلا وكونه معقولا مختلفاً ، فأى الحالين له أفضل ؟ فإن في ظاهر الأمر ليس أن يكون الشيء معقولا هو أن يكون عاقلا ، هذا حق ، أى ليس يجب أن يكون كذلك في كل شيء . وأما أن كونه معقولا كيف < هو > مبين لكونه عاقلا ، فذلك غير مُستلزم بل كونه معقولا هو أن تكون صورته غير مبينة لشيء غير هيولاني ؛ وكونه عاقلا هو أن يكون صورة شيء غير هيولاني غير مبين له . فإن كان هذا الشيء ذاته ، كان كونه معقولا هو كونه عاقلا ، وإن لم يكن ذاته كان المعقول منه شيء والعاقل شيء ؛ وإما العقل ؛ فلا ثالث في هذا الموضع ، إنما يكون ثالثاً في موضع يكون الذى يعقل فيه شيئاً^(١) والذى يعقل فيه شيئاً^(٢) ، ثم يكون العقل منه غير الثلاثة ، وذلك لأن العقل إما أنه معنى به جوهر الذات الذى من شأنه أن يعقل ، فيكون في ذاته عسلاً وبالقياس إلى ما يحصل له زيادة على ذاته عاقلا . فإما أن يعنى به نفس نسبة هذه الذات إلى ما عقل ، وإما أن يعنى به قوة هذه الذات واستعداده . وكيف كان ، فإنه يختلف فى الذى يعقل غير ذاته ، ولا وجود لشيء بعينه ، وفى الذى يعقل ذاته ، إلا بمعنى أنه الذى يصح أن يعقل صحة نعم الوجوب والإمكان .

ثم يقول : فليس الأمر على ذلك ، بل العاقلية والمقولية في مثل هذا التعقل واحد .

< الفصل العاشر >

ثم عزم على أن يوضح الحال في ترتيب الكل من حيث الأفضل والأحسن ، ومن حيث النظام والعدل . فيقول ما معناه : لنعلم كيف الخبير أن وجود الصانع والفاضل في طباع الكل ، أهو كما نظر قوم أنه مفارق ، أو هو موجود في ذوات الترتيب ، أو هو على أنه جنس لنوعين : مفارق ومخالط ؟ فإننا نعلم أن الترتيب الجيد يكون له نظام جيد ، ويكون فيه مبدأ هو أول الترتيب ، ليس هو لأجل الترتيب بل الجنس والترتيب كله لأجله .

ثم يقول : وقد ترتبت الأشياء كلها في طباع الكل على [١٤٢] نوع ما ، ليس على ترتيب المباشرة ، فليس حال السباع كحال الطائر ، ولا حالها كحال النبات ، ولبس مع

ذلك مطلقة منفصلة منقطعة لا يتصل بعضها ببعض ، ولا يضاف بعضها إلى بعض ، بل هناك مع الاختلاف اتصال وإضافة جامعة للكل ، تجمع الكل إلى الأصل الأول الذى هو المبدأ الذى يفيض عنه الجود والنظام على ما يمكن فى طباع الكل أن يترتب عليه .

ثم يقول ما معناه : إن ترتيب الطباع فى الكل كترتيب المنزل فى أن الأحرار والأرباب فيها لا يطلق لهم أن يعملوا كل شئ كما اتفق ، بل يكون لهم أفعال مخصوصة مرتبة على النظام . وأما المالك والمبيد والكلاب والسنانير فقلما تشارك الأولين فى أعمالهم ، بل أكثر ما يفعلونه جارٍ على ما يتفق ، وخارج عن الترتيب المحفوظ ، ومع ذلك فإن بدء الكل واحد من جهة أجزاء البيت وهو رب المنزل . فكذلك يجرى الحال فى الطبع فى أن يكون هناك أجزاء أول مسودة ونفيسة لها أفعال مخصوصة مثل السموات ومحركاتها ومدبراتها وما قبلها ، وأجزاء خسيسة متأخرة يجرى أكثر أمورها على الاتفاق الخلوط بالطبع والإرادة وإن كان المصير فى كل حال إلى رأس واحد . ثم يقول : ومبدأ كل واحد منها الذى يُبْتَنَى عليه أمره هو احتماله فى نفسه هو على ذلك . فإن الدرجة الأولى إمكانها على نحو أفضل ، والثانية دون ذلك ، والثالثة التى للأجرام السماوية دون ذلك ، التى عندنا دون الجميع ، وإذا لم يكن فى احتماله لم يكن ذلك سبب لفيد الفيض للوجود ، بل لأن كل ماهية من ماهيات هذه الأشياء إنما تستطيع أن تلبس الوجود وكاله على هذا النحو . ولذلك تقع الماهات والتشويهاة فى الأمراض لما يلزم من ضرورة المادة الناقصة التى لا تقبل الصورة على كمالها الأول والثانى ، بل : إما أن لا تقبلها أصلا ، أو تقبل منها الكمال الأول دون الثانى . وليطلب كمال هذا الكلام وتعامه من المشركين . ثم إنه يقول — وصدقا يقول — إنا إن لم نُجَرِّ الأمور على هذا المنهاج التجا ناضرة إلى أن تقع فى محالات وقع فيها الذى قبلنا . ويعدُّ بعد هذا مذاهب الثنوية ويُفَنِّدها ^(١) .

(١) فى الأصل يفسدها . وهى قراءة تصح أيضا ؛ ولكن يظن على الظن أن يكون ما افترضنا

هو الأصل .

شرح کتب «اٲولوجيا»
لمنسوب إلى أرسطاطاليس

عن الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم بالعزير الحكيم أثق وعليه أتوكل

الحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين وهو حسبنا ونم الوكيل .

(١) ليس يعنى أن نفس الإنسان ^(١) كانت موجودة قبل البدن مدة لا تنزع ^(٢) إلى بدن ولا تُلابسه ، ثم صارت إليه ؛ فإن هذا أمر ^(٣) قد بان استحالة في الكتب ؛ وإن كانت النفس مع ذلك لا تموت ؛ ولكن معناه أن النفس آتيا وجب ^(٤) لها أن لا تكون مجردة عن البدن تجرّد الأمور ^(٥) العقلية المذكورة فيما بعد الطبيعة ، بل وجد له في الطبع علاقة وميل مع البدن في أول الأمر .

(ب) يريد أن يبين أن جوهر النفس الإنسانية ليس جوهرًا ينال الكمال في أول وجوده حتى يكون بحيث يمكن أن يوجد الوجود الأكمل في أول ما يتعرّض ^(٦) له في الوجود كحال الجواهر ^(٧) العقلية الأول ، بل هي جوهر يُستكمل بما يحصل لها بضرب من الكسب والطلب ، وأنه يلزمه شوق غريزي إلى طلب ذلك الكمال وإن كان قد يشتغل ^(٨) عنه . وقبل ذلك عرّف حال الجواهر العقلية فقال : إن كل جوهر عقلى أى مفارق للمادة فقط— أى ليس له وجود ولا كمال وجود ، إلا أن يكون عقلياً بريئاً عن المادة براءة مطلقة— موجوده ^(٩) بالفعل أنه يعقل ذاته وما يلزم معقول ذاته من مبادئه ^(١٠) وتوابعه ، عقلاً بالفعل . وإنما كان عاقلاً لذاته ^(١١) لأن ذاته مجردة عن المادة ، معقولة لما يكون لها ويجوز افتترانه بها . فكيف

(ب) : شرح الفقرة : « كيف فارقت (أى النفس) العالم العقلى واعدت إلى هذا العالم الحسى الجسماني فصارت في هذا البدن النليظ السائل الواقع تحت الكون والفساد . فنقول : إن هي جوهر عقل فقط ذو حياة عقلية لا تبلى شيئاً من الآثار ، فذلك الجوهر ساكن في العالم العقلى ثابت به دائم لا يزول عنه » (« أثولوجيا أرسطاطاليس » نشرة ديتريشى ، ص ٤١ — ص ٤٢ — ص ٤٣)

قراءات نسخة التيسورية (رمزها : ت)

(١) النفس الإنسانية (٢) نزع (٣) ناقصة (٤) لم يوجد

(٥) الصور (٦) مضرة الأول في ت (٧) الجوهر (٨) يشتغل

(٩) موجودة له بالفعل بفعل ذاته (١٠) مادة (١١) مداته

حالتها^(١) مع نفسها ؟ فإذا عقلت ذاتها ، فالمعقولات التى تتلو ذاتها بلا واسطة تكون ممكنة لها أن تعقلها ؛ والممكن فى مثل هذا الجوهر^(٢) واجب : إذ هو جوهر لا يتغير ، بل فرض على كماله^(٣) الأول . فتكون المعقولات التى بلا واسطة معقولة له ، والتى لتلك^(٤) بلا واسطة معقولة له^(٥) ، والتى يلزم من اجتماعها معقولة له . فيكون العالم العقلى معقولا لها . وهو الحياة العقلية التى بيّن أمرها فى كتبه^(٦) ، وأنها أفضل كل^(٧) حياة وألذّ كل حياة . فإن^(٨) اللذات الحسية والنطقية كلها قاصرة عنه ، فقال : « فى العالم العقلى » ، [١٤٦ ب] أى فى عالم التجرد^(٩) من العلائق المادية لا يخاطبها ولا يلتفت إليها ولا يلبس شيئا من أحوالها . وقال : « ثابت فيه دائما »^(١٠) لا يزول عنه « ، أى^(١١) ليس هذا التجرد والتفرد يكون وقتا دون وقت ، بل دائما ، لأن سببه هو الاستغناء بالكمال الأول^(١٢) فى الوجود عن كمال يطلب من بعد ثابت دائم^(١٣) ، ولا مرتبة له يطلبها ولا كمال بنحوه ولا يشاق غير ما حصله له^(١٤) .

(ح) قال : « وكل جوهر عقلى » ، أى من حيث هو جوهر مستغن عن أن يقوم بالمادة ، « يناله شوق » ، أى يحتاج أن يحصل شىء غير حاصل له ، « فذلك الجوهر بعد الجوهر الذى هو عقل فقط » ، أى من حيث ليس واجداً للكمال^(١٥) فى أول ما به يتجوهر فهو فى درجة ثانية ، أى لا يكون عقلياً صرفاً فى قوام ذاته وفى كمال ذاته الذى يتلو قوامه ؛ بل وإن كان من حيث ذاته مجرداً عن المادة ، فإنه فى حيث كمال ذاته الذى يكون له بعد ، ما لم يكن يحتاج إلى مادة . وأما البرهان على ذلك فقد صح^(١٦) ، وهو أن كل حالة تكون بعد ما لم تكن فإنها تتعلق بالحركات الجسمية وتنسب إلى الحركة المستديرة ، فإن^(١٧) ذلك البرهان لم يتم من حيث إن التجرد والتغير جسمانى ، بل من حيث هو تجديد^(١٨) وتغير . وإذا كان كذلك لم يجوز أن يكون مثل هذا الجوهر الذى ليس له كمالته^(١٩) مع أول تجوهره ، عقلياً

(ج) : شرح الفقرة : « وكل جوهر عقلى له شوق ما » ، فذلك الجوهر بعد الجوهر الذى هو عقل فقط لا شوق له . وإذا استغاد العقل شوقاً ما ، سلك بذلك الفوق إلى سلك ما « (س . س . الخ) .

- (١) حالها له (٢) هذه الجواهر (٣) كمال (٤) لذلك (٥) له : ناقصة فى ت (٦) قد أمرها فى فنه (٧) كمال (٨) فإن (٩) المجرد من (١٠) دائم (١١) إذ (١٢) وهو الاستكمال فى الوجود عنه كمال (١٣) ودائم (١٤) حصل له (١٥) واجد الكمال (١٦) صح (١٧) قال : ذلك ... (١٨) مجدد (١٩) كمالاً ، لأنه مع أول تجوهره

صرفاً أى مجرداً عن المادة وعلاقتها من كل وجه . فإذا استفاد العقل شوقاً كان طلبه لما يشاق إليه فى قبيل^(١) غير قبيل العقل . فإن قبيل العقل قبيل جلى ساطع مبذول إنما يحصل فيضه للشيء بسبب أنه لا شك ولا^(٢) نقص فى جوهره ، فإن كان يمكنه أن يعدم^(٣) ذلك النقص وكان له أن يشاق إلى مفارقه^(٤) ، لزم ضرورة أن يطلب ذلك من حيز التغير ، لا من حيز الثبات^(٥) فإن حيز الثبات لم ييخل عليه بإزالة النقص قصداً ، بل لقصور فيه ، واحتياج منه إلى صقال يحصل له فى جناب آخر .

(د) قوله : « يَرَهَا^(٦) فى العقل » ، تحريف : فإن النفس لو كانت رأيت العالم العقلى لكانت^(٧) استكملت ، لأن رؤية الشيء^(٨) هو قبول صورته ؛ ولكن مغزاه إلى رؤية الأشياء التى فى العقل ، أى^(٩) يشاق إلى أن يراها فى العقل . وبالجلة ، فإن الشوق^(١٠) يكون جلةً غير مُفَصَّلة ، كمن يشاق إلى الجماع ولم يعرفه ولا جرب لذته ، وكالحياوات الغير الناطقة فى ذلك فإنها^(١١) تشاق إلى جلة لا تنفصل إلا عند النيل .

(هـ) أى احتاج إلى أن يصير مافيه بالقوة من الاستكبر بالصور العقلية موجوداً بالفعل .
(و) يجب أن يقال : ويشد شوقه إلى العالم الحسى ، لما بينا^(١٢) من أنه العالم الذى فيه يطلب التجرد^(١٣) .

(ز) أى < أن > النفس شىء عقلى مجرد الذات عن المادة ، قد صارت له صورة

(د) : « ولا يبنى فى موضعه الأول لأنه يفتاق إلى الفعل كثيراً وإلى زين الأشياء التى رآها فى العقل » (س . س ٧ الخ) .

(هـ) : « كذلك العقل إذا تصوّر بصورة الشوق المشاق إليه < احتاج > إلى أن يخرج إلى الفعل بما فيه من الصورة » (س . س ٩ الخ) .

(و) : « وعمرس على ذلك حرصاً شديداً وينفض فيُخرجها إلى الفعل لشوقه إلى العالم الحسى » (س . س ١٠ — ١١) .

(ز) : « فالنفس إذاً إنما هى عقل تُصوّر بصور الشوق » (س . س ١٢ — ١٣) .

(١) قبل — كذلك فى بقية ما ورد فيه هذا اللفظ فى هذين السطرين

(٢) لا قبيل ولجب قسم ... (٣) يعدم (٤) مفارته

(٥) أن يطلب ذلك من حيز الثبات فإن حيز الثبات ... (٦) وأما فى ...

(٧) كانت (٨) للشيء (٩) أى أنه يراها (١٠) التشوق

(١١) ذلك لأنها تشاق ... (١٢) من : نالصة (١٣) التجرد (١٤) الزيادة عن ن

شوق إلى العالم الحسى . فبما^(١) صارت له هذه الصورة — وبها تتصل بالعالم الحسى — تكون نفساً ؛ وأنها إنما هى نفس لأنها كمال نفس طبيعى آلى .

(ح) أى أن النفس قد يكون ما تُستكمل به مما^(٢) تشوقُ إليه أمراً كلياً ، وقد يكون أمراً جزئياً . فإن كان أمراً كلياً صير^(٣) صورته الكلية بالفعل وتصرف فيه تصرفاً كلياً من غير أن يفارق عالمها العقلى الكلى ، أى أن هذا العقل للنفس وإن كانت^(٤) فى البدن بوجه ما يصح بذاتها ومن حيث تتصل بالعقول الفعالة ، غير مفارق لها ، أى بالإقبال نحو غيرها . وإن [١٤٧] كان ذلك الشوق إلى الأشياء الجزئية التى هى صور فى مواد^(٥) محاكية للصور الكلية زينتها النفس وزادتها نقاء وحسناً ، وسائر ذلك^(٦) . أى أن النفس يزيدنا حسناً بما يجردها التجريدات المذكورة فى كتب «النفس» و«الحس والحسوس» . وأفضل ذلك التجريد العقلى الذى ينشُر^(٧) عنها اللواحق المادية والأشياء التى هى فيها كالغطاء ، لأنها تظن أنها من^(٨) جواهر تلك الصورة^(٩) ولا تكون ؛ مثل أحوال محسوسة تظن أنها من حقيقة الأشياء فيها^(١٠) ، ولا تكون كذلك ، بل النفس الناطقة تنزهها عن تلك^(١١) القشور وتجردها^(١٢) عن اللواحق^(١٣) القريبة وتتصرف فيها تصرفاً أفضل من تصرف العالم القريبة^(١٤) التى هى^(١٥) بحسب ما ذكرها هنا للأجرام السماوية . وذلك أن العال القريبة^(١٦) أصقت الصور بمواد ولواحق للمواد ، لكنه^(١٧) يجب أن تعلم^(١٨) أن تُصيب الأجرام السماوية الإعداد والتهيئة والتدرج ؛ وكما أن^(١٩) الصور النوعية فائضة من المبادئ الغير الجسمانية ،

(ج) : « غير أن النفس ربما اشتاقت شوقاً كلياً وربما اشتاقت شوقاً جزئياً . فإذا اشتاقت شوقاً كلياً صوّرت الصور الكلية فعلاً ، ودبرتها تدبيراً عقلياً كلياً من غير أن تفارق عالمها الكلى . وإذا اشتاقت إلى الأشياء الجزئية التى هى صور تصورها الكلية ، زينتها وزادتها نقاءاً وحسناً وأسلت ما عرض فيها من خطأ ، ودبرتها تدبيراً أعلى وأرفع من تدبير علتها القريبة التى هى الأجرام السماوية » (س ٥ س ١٣ الخ) .

- (١) فيما قد يكون نفساً (٢) بما (٣) صورت (٤) كان
(٥) مواد : ناقصة (٦) وصار ذلك إلى أن
(٧) ينير (٨) فى (٩) الصور (١٠) فيه لا تكون ...
(١١) ذلك (١٢) تجردها (١٣) القون (وفى هامشها : السكون)
(١٤) القريبة (١٥) تكون (١٦) ولكنه (١٧) تصل
(١٨) فى م : وكال الصور... التصحيح عن ت

إلا أنه إنما ذكر الأجرام السماوية لأنها هي التي تلحق بتلك الصورة فيما يحصلها من تأثير القشور المادية . وأما المبادئ الغير الجسمانية فإنما تفيض منها الصور على قياس ما هي فيها ، لكن إذا اتصلت بالتمثل^(١) الساوي خالطت قرائن لم يكن منها بد ، وقد تتأدى^(٢) إليها الأفعال والانفعالات المتصلة بين الأمور السماوية والأرضية حين صار لكل شيء منها نصيب بحسبه .

(ط) قال : هي مفارقة البدن عند انتقاضه وتحلله ، أي النفس الإنسانية^(٣) التي هي الأصل ولها هذه < القوى >^(٤) : فإن الصحيح أن للإنسان ولكل حيوان نفساً واحدة ، ولها قوى عدة ، وأنها أصل^(٥) لانبعاث القوى . وأما أن القوى تبقى معها ، فهو بحث آخر .

(ي) أي أن النفس النقية الطاهرة التي لم تتدنس ولم تنسخ بأوساخ البدن فإنها إذا فارقت البدن رجعت إلى عالمها بأهون سعى . أقول : إن النفس لصقت بالبدن ليكون لها الزينة^(٦) التي تختص بالأمور العقلية ، وهو الزينة^(٧) العقلية ، وليكون لها إمكان اتصال بالجواهر^(٨) العالية التي لها اللذة الحقيقية والجمال^(٩) الحقيقي والبهاء الحقيقي ، فسبيل النفس أن تجعل البدن والآلات البدنية مكاسب يكتسب بها السكال الخاص بها فقط^(١٠) . ومن المعلوم أن اشتغال^(١١) النفس بالجانب الأدنى يصدده عن الجانب الأعلى ، كما أن إقباله على الجانب الأعلى يصدده عن الجانب الأسفل ؛ فإن النفس ليست بمخالطة^(١٢) للبدن حتى يكون البدن بالمخالطة يصددها^(١٣) عن السكال العلوي إذا^(١٤) لم يقع استعمالها على الوجه الذي ينبغي ، بل بهيئة عرض للنفس من

(ط) : فإن الأنفس كلها حية ، انبعثت من بدء واحد ؛ إلا أن لكل واحد منها حياة تليق به وتلائمه ، وكلها جواهر ليست بأجرام ولا هيل التبرئة . فأما نفس الإنسان فإنها ذات أجزاء ثلاثة : نباتية وحيوانية وعقلية ، وهي مفارقة البدن عند انتقاضه وتحلله « (س ٦ س ١٤ الخ) .

(ي) : « غير أن النفس النقية الطاهرة التي لم تتدنس ولم تنسخ بأوساخ البدن ، إذا فارقت الحس » ، فإنها ترجع إلى تلك الجواهر سريراً ولم تلبث « (س ٦ س ١٧ - س ١٩) .

- (١) في م : التمهيد ؛ والصحيح عن ت (٢) قد تأدى
 (٣) انتقاضه وتحلله الإنسانية (٤) الزيادة عن ت
 (٥) في م : أصل القوى لانبعاث القوى (٦) يصح أن تكون « الرتبة » في ت
 (٧) الجواهر (٨) السكال (٩) يكتسب بها المحاسن بها فقط
 (١٠) ومن المعلوم اشتغال بالجانب ...
 (١١) بمخالطة
 (١٢) بضدها (١٣) أو

الإقبال . فإذا صارت النفس بدنية وتمكنت فيها هيئات انقيادية للأموال البدنية من الشهوة والغضب وغير ذلك بل صارت هذه الهيئات ملكات فيها ، كانت النفس بعد البدن على الجملة التي كانت في البدن ، فتكون مصدودة^(١) عن العالم العلوي : ويعنى بالأوساخ زوائد رديئة رذيلة^(٢) غير طبيعية ولا مناسبة تلتزم الشيء الذي هو بالقياس إليها نقي . فإذا فارت النفس البدن وهيأتها استعلائية^(٣) ، بقيت متصلة بالعالم الأعلى ، لابساً الجمال الأبهي ، منقطعة عن العالم الذي كانت فيه .

(يآ) أى إذا فارت البدن لم تتصل إلا بتعب شديد أى [١٤٧ ب] : تقاسى عذاباً شديداً كبيراً حتى^(٤) ينمحي عنها كل دنس ووسخ يطلق بها من البدن لأنها إنما تستبقى^(٥) بالأفعال الرديئة^(٦) . فإذا تعطلت جاز أن يبطل ، بل وجب . فإن قال قائل : كما أن الهيئات والكمالات التي تتحدث للنفس لا تتم إلا بالبدن على ما ادعيتهم ويثبتهم ، فكذلك^(٧) بطلان الهيئات لا يكون إلا بالبدن ، فإن الشيء لا يبطل بذاته ؛ وليس حكم البطلان إلا حكم التجدد ، فإننا نعلم أن سبب عدمه بعد ما كان موجوداً إما أن يكون هيئة النفس الناطقة المفردة بطبيعتها التي تخصها عند اختلاط البدن ، أو سبب من الأسباب التي من خارج ، من الأسباب القائمة التي ليست على سبيل التجدد^(٨) أو سبب من الأسباب المتجددة ؛ أو تكون تلك الهيئة لا تبطل أصلاً . ولو كانت العلة في ذلك هيئة النفس الناطقة أو شيئاً من العلل القائمة ، لوجب أن تكون النفس كما تتجرد عن البدن تتخلص عن تلك الأوساخ ولا يكون لتزكيتها^(٩) وهي في البدن ولرياضتها وهي متعلقة بهذا العلم — فائدة : بل سواء كانت وسخة أو نقية خالطتها عند المفارقة واحدة . وذلك أنه لا يجوز أن يحصل للأوساخ من نفسها ضعف بلا علة ولا للمؤثرات فيها قوة جديدة بلا علة ، بل إذا لم يكن تجدُّد حال كانت الأمور كما

(يا) : • وأما التي قد اتصلت بالبدن وخضعت له وصارت كائناً بدنية لشدة انغماسها في لذات البدن وشهواته ، فإنها إذا فارت البدن لم تصل إلى عالمها إلا بتعب شديد حتى تُكسِّرَ عنها كلَّ وسخ ودنس علق بها في البدن » (ص ٧ س ١ الخ) .

- | | | | | | |
|-------|------------------------|-------|--------|-------|-------------------|
| (١) | صموده — وهو تحريف ظاهر | (٢) | ردلة | (٣) | استثنائية |
| (٤) | حتى : نافضة | (٥) | تستبقى | (٦) | وإذا |
| (٧) | كذلك | (٨) | وأى | (٩) | ولا يكون له كسبها |

هي و بقيت ثابتة . فيجب إذن أن يكون التنقي عن الأوساخ لا يتأخر عن مفارقة النفس البدن . فإذا كان السبب فيه شيئاً من أسباب التجدد فلهذا التناسخ في بدن آخر . لكنه إن كان في أبدان البهائم والسباع ، فالأولى أن تكون مثل هذه الأبدان أشد تأكيداً للأوساخ لا ماحية لها . فإن كان بدن آخر من أبدان الناس ، فالحال في ذلك البدن كالحال في هذا البدن^(١) . وهل للأغلب الأكثرى إلا أن يغلب القوى الحسية في الأبدان ١٩ والطبيعة لا تعلق أعراض المصالح بالأمور التي لا تكون بالتساوي أو بالأقل . وإن كان سبب التجدد حركات سماوية أو أموراً أخرى تتعلق بالحركة ، فسيصير^(٢) الشيء البريء عن المادة مصكوكاً^(٣) عن الحركات الجسدية من غير أن يكون له ذلك بتوسط مادة يشاركها . فلهذا الحق هو أن تلك الهيئات تبقى في النفوس راسخة لا تبطل أصلاً . والجواب عن ذلك إحالة على « الحكمة المشرقية » .

(تب) قال : « ثم ترجع إلى عالمها الذي خرجت منه » ، أي تبقى مختصة بجمة عالمها الذي منه ابتدأ وجودها من غير أن تهلك أو تبعد . قال : « ولا يمكن أن يعرض الفساد لآنية من الآنيات التي مكانها عالم التجرد عن المادة والثبات لأن تلك الآنيات آنيات بالحقيقة » ؛ أي ليس بمخالطها المادة فتخالطها ما^(٤) بالقوة في جوهرها الموجود لها . قال : « لأنها آنيات لا تدثر ولا تبعد ، كما قلنا » ، أي من أن قابل الفساد ذو مادة . غضب الله هو الوقوع بالبعد عن الاتصال بملكوته الأعلى الذي هناك الغبطة العليا والبهجة الأوفى^(٥) . وحرصهم على أن يستغفروا هو لتأديبهم بالهيئات الفريية المضادة واشتياقهم إلى أصدادها . فأما الترحم على الموقى فهو من جنس استمداد الفيض الإلهي بالأدعية . ولتطلب من « الحكمة المشرقية » .

(يب) : « ثم هي ترجع إلى عالمها الذي خرجت منه من غير أنها تهلك وتبعد ، كما ظن أناس » ، لأنها متعلقة ببدنها وإن بدت منه ونأت . ولم يكن أن يهلك آنية من الآنيات لأنها آنيات حق لا تدثر ولا تهلك كما قلنا مزاراً^(٦) (س ٨ س ٤ الخ) .

- (١) كالحال في هذا البدن : ناقصة (٢) فيصير (٣) صك الباب : أغلفة ، أي ممنوعاً
(٤) التزيم يختلف في النسخين هنا ، ففي رقم : يا (٥) ما : ناقصة
(٦) يمكن أن تقرأ في : الأولى

(يَح) قال: « حُجِبَتِ الفكرة ^(١) عني ذلك النور والبهاء » ، أقول إن صريح التجرد والإقبال على الحق ^(٢) مَتَّعُوْهُ بالنقص عن الوصول إليه [١٤٨] ، فكيف إذا لمَح ^(٣) في الذهن غير الذي تتوصل منه إليه ؟ وذلك الغير هو المبادئ المطلوبة للفكرة . فإن النفس إذا اشتغلت بشيء انصرفت عن غيره وحُجِبَت عنه وإن كانت الفكرة ^(٤) < عنه > قد تنهج سبيلا إلى كثير من إدراك معنى الربوبية . لكن الإدراك شيء ، والمشاهدة ^(٥) الحققة شيء ؛ والمشاهدة الحلقة تالية ^(٦) للإدراك إذا صرفت الهمة إلى الواحد الحق وقُطِعَتْ عن كل خالَج وعائق به ينظر ^(٧) (وَخَلَجٌ = فَطَمٌ) إليه ، حتى كان مع الإدراك شعور بالمدرَك من حيث المدرَك المناسب للذيد الذي هو بهجة النفس الزكية التي هي في حالها تلك ، والمُخَلَّصة ^(٨) عن كل محنة ، الواصلة إلى العشيق ^(٩) الذي هو بذاته عشيق ^(١٠) ، لا من حيث هو مدرَك فقط ومعقول ، بل من حيث هو عشيق ^(١١) في جوهره . ولما كان الإدراك قد تحجب عنه الشواغل ، فكيف المشاهدة الحققة ! وأقول إن هذا الأمر لا يثبتك عنه ^(١٢) إلا التجربة ، وليس مما يعقل بالقياس ، فإن ^(١٣) في كل واحد من الأمور الحسية بل أكثر ما يدرك منها بالقياس ^(١٤) ، وخواص أحواله تعلم بالتجربة ، وكما أن الطعم لا يلحق بالقياس وكذلك كنه الذات الحسية ؛ بل أكثر ما يدرك منها بالقياس إثباتها بالمهم ^(١٥) عن التفصيل ، كذلك في اللذة العقلية وكنه أحوال المشاهدة للجمال الأعلى إنما يعطيك القياس منها أنها أفضل بهجة . وأما خاصيتها فليس ينبيك إلا المباشرة وليس كلٌّ بِمُيَسَّرٍ ^(١٦) لها .

(يد) الجزء في التعارف الظاهر يراد به ما يقابل به سعى ما من خير وشر يكون

(يحي) : « فإذا مررت في عالم الفكرة والرؤية ، حُجِبَتِ الفكرة عني ذلك النور والبهاء » (ص ٨
س ١٤ — س ١٥) .

(يد) : « وتذكرت عند ذلك أرقططوس ، فإنه مر بالطلب والبحث عن جوهر النفس والحرس على الصمود إلى ذلك العالم الشريف الأعلى . وقال : إن من حرص على ذلك وارتقى إلى العالم الأعلى جوزى بأحسن الجزاء اضطراباً » (ص ٩ س ٣ — س ٤) .

- | | | |
|---|---|------------------|
| (١) الفكر | (٢) مملوء | (٣) صنع في الذكر |
| (٤) الزيادة عن ت | (٥) والمشاهدة الحققة شيء : ناقصة | (٦) ثابتة |
| (٧) في م: نظراً ، والتصحیح عن ت (٨) كالمخلص | (٩) عشق | (١٠) عنه : ناقصة |
| (١١) في : ناقصة | (١٢) والأمور العقلية أحوال تعلم بالقياس وخواص | |
| (١٣) المهم عن التفضل كذلك كنه اللذة العقلية | (١٤) يسر لها | |

بإزائه وفي هذا الموضع فقد جعل السعى تكلف النفس الإعراض عن عشيقها الأول الذي هو البدن منبهاً للعشيق الحقيقي ، وذلك في أول الأمر جُشمة^(١) ما يحتاج إلى رياضة حتى يصير كالفريزة فتكون السعادة الأخروية^(٢) جزءاً بإزاء هذا السعى .

(يه) قال : « فلما أخطأت » ، أى لما كانت ناقصة^(٣) لم يمكن أن يوجد أول وجودها إلا كذلك ؛ « سقطت » أى احتاجت^(٤) أن تنزل مثلاً عن مكانها متصلة بالعالم الحسى . قال : « وإنما صارت في هذا العالم فراراً من سخط الله > تعالى < »^(٥) أى فراراً من أن تكون ناقصة الجوهر^(٦) فتبقى بعيدة عن عناية الله > تعالى < »^(٥) . التأويل في ذكر بعضهم للتناسخ^(٧) أن النفس الرديئة بعد^(٨) مفارقة البدن تكون في هيئات بدنية رديئة ؛ وإنما يُشتر بأذاها^(٩) حينئذ ، فتكون كأنها معادة إلى البدن وربما^(١٠) كان ذلك بخيل^(١١) إليها نوعاً من التخيل قد أشير إليه^(١٢) في كتبه .

(يو) كأنه يقول : إن النفس إنما صارت إلى هذا^(١٣) العالم رحمة من الله على هذا العالم وتزينا له ، بأن تكون فيه حياة وعقل . فإنه ما كان يكون هذا العالم متقناً^(١٤) إلا بتقان الثام وقد نحس^(١٥) ما هو ممكن من الحياة العقية . وإذا > كان < ذلك ممكناً لها ، وجب أن يفيض من العناية الإلهية التي هي جود محض ، ثم لم يمكن أن يكون لأجزاء^(١٦) هذا العالم حياة عقلية ولا نفس لها ، فلذلك أسكن^(١٧) فيها النفس ليتيم^(١٨) به هذا العالم وليكون فيه^(١٩) من كل شيء مما في العالم العقلي ما يمكن ، أى فتكون للمادة الجسمانية

(يه) : « وأما أنبادوقليس فقال إن الأنفس إنما كانت في المكان المالى المريف ، فلما أخطأت سقطت إلى هذا العالم » (س ٩ س ٩ — س ١٠) .

(يو) : « وإنما صار هو أيضاً إلى هذا العالم فراراً من سخط الله تعالى » (س ٩ س ١٠ — س ١١)

(يو) : ذكر أفلاطون هذا العالم ومدحه ، فقال إنه جوهر شريف سعيد ، وإن النفس إنما صارت =

- (١) لم نجد هذا المصدر في كتب اللغة ، ولعلها في الأصل : جشامة . وقت : جسية
(٢) في م : الأخيرة ؛ والذي أثبتناه عن ت (٣) أى لما كانت أى لما كان . وهو تحريف
(٣) م : احتاج ، والثبت عن ت (٥) الزيادة عن ت (٦) الذات
(٤) التناسخ (٨) بد : ناقصة
(٥) بإزائها (١٠) وإنما (١١) يتخيل (١٢) أشير به في كتب
(١٣) هذه . والكلام ساقط بعدها حتى قول متقناً (١٤) مستغنى (١٥) ما هو له من
(١٦) الأجزاء (١٧) سكن (١٨) تميز (١٩) منه في

فيه مصورا بصورة هي محكية للصورة العقلية الحقة التي في عالم العقل على ما يمكن ، وأن يكون لها ضرب من الحياة كاهناك ، وأن يكون فيها منشأ حياة عقلية كما هناك .

(يز) نِعمَ ما حكم بأن جعل مبدأ الحق المقول والشيء الموجود في المحسوس وهو الوجود الجرماني ، واحداً وهو الحق الأول ؛ ونِعمَ ما قال : « إن الخير لا يليق بشيء ... إلا به » لأن الخير في كل شيء هو كونه على أتم أنحاء وجوده الذي يخصه . وكل شيء [١٤٨] باعتبار^(١) في نفسه مقطوعاً عنه الاعتبار^(٢) المتعلق بالأمر الإلهي ، مستحق للبطلان وهو غاية الشر ؛ وإنما يأتيه الوجود والخير الذي يخصه ، منه . فكل^(٣) شيء كأنه خُلِطَ من شر وخير : فإنه باعتبار نفسه ناقص لاخير له ، وباعتبار الأول مستفيد للخير بحسب منزلته ومرتبته . والأول وجوده وكاله وعلوه وبهاؤه من ذاته لا يشوبه شيء آخر ، وغيره لا يخلو من أحد حالين : إما أن يكون تارة بالقوة على كاله وتارة بالفعل ؛ وإما أن يكون أفضل من هذا ، فلا يكون له الكون بالفعل من ذاته بل من غيره ، فيكون ليس له الكون بالفعل بكل اعتبار ومن كل جهة ، بل إذا اعتبر بذاته لم يكن له الكون بالفعل ، ولا أيضاً كان ممتما فيكون الذي يلزمه باعتبار ذاته الإمكان ، وهو قوة ما بوجه آخر ، إلا أنه قُرِنَ بإمكانه وجوب من غيره . ولا تناقض بين^(٤) كون الشيء ممكناً بحسب ذاته واجباً من غيره^(٥) . وأما الأول فواجب من نفسه ، عزّت قدرته .

تت في هذا العالم من فعل البارئ الخير . فإن البارئ لما خلق هذا العالم أرسل إليه النفس وصيرها فيه ، ليكون هذا العالم حياً ذا عقل ، لأنه لم يكن من الواجب ، لذا كان هذا العالم عظماً متناً في عاية الاتقان ، أن يكون غير ذي عقل . ولم يكن ممكناً أن يكون العالم ذا عقل وليست له نفس . فلهذه العلة أرسل البارئ النفس إلى هذا العالم وأسكنها (في الأصل الطوبى : وأمكنها) فيه ثم أرسل أنفصاً فسكت في أبدأتنا ليكون هذا العالم كاملاً (س ١١ س ١ وما يليه) .

(يز) : « إن علة الأنبيات الخفية التي لأجرام لها ، والأشياء الحسية ذوات الأجرام ، واحدة ، وهي الأنية الأولى الحق ، وتنق بذلك البارئ الخالق عز اسمه . ثم قال (أى أفلاطون) : إن البارئ الأول الذي هو علة الأنبيات العقلية الدائمة والأنبيات الحسية الدائمة ، وهو الخير المحض ، والخير لا يليق بشيء من الأشياء إلا به » (س ١٢ س ١٠ وما يليه) .

- | | | |
|-------------|-----------------|---------|
| (١) باعتبار | (٢) والاعتبار | (٣) وكل |
| (٤) من | (٥) من غير ذاته | |

(يح) أقول: إن صدور الفعل^(١) عن الحق الأول إنما يتأخر عن البدء الأول لا بزمان، بل بحسب الذات على ما صحح في الكتب. لكن القدماء لما أرادوا أن يعبروا عن الصلية، وافترضوا إلى ذكر القبلية، وكانت القبلية^(٢) في اللفظ تتناول الزمان، وكذلك في المعنى عند من لم يتدرب — أوهمت عباراتهم أن فعل الأول الحق فعل زمانى، وأن تقدمه تقدم زمانى. وذلك باطل.

المقالة والميمر الثانى

(آ) سأل: «إن النفس إذا رجعت إلى العالم العقلى، فأتقول؟»، أى ما تحصله بالفعل؛ «وما تذكر؟» أى تسترجع شيئاً غائباً عن الذهن. فنقول إنها إذا تجردت عن البدن ولم يبق لها علاقة إلا بآلها فإنما يجوز^(٣) أن يكون فيها بالفعل والرأى وسائر ما يفعله، ما يليق بذلك العالم الذى هو عالم الثبات والسكون بالفعل، وهو عالم اتصال النفس بالمبادئ التى فيها هيئة الوجود كله فينتش به فلا يكون هناك نقصان وانقطاع من الفيض المتم حتى يحتاج إلى أن يفعل ضللاً ينال به كلاً، ويقول قولاً ينال به كلاً^(٤). وذلك هو الفسك والذكر^(٥) ونحوه، فإنها تُنتَقَشُ بنقش الوجود كله فلا تحتاج إلى طلب لنقش آخر فلا تصرف فى شيء^(٦) عما^(٧)

(يح): «وما أحسن وما أصوب ما وصف الفيلسوف البارى تعالى ذلك أنه خالق العقل والنفس والطبيعة وسائر الأشياء كلها! غير أنه ينبغي لسمع قول الفيلسوف أن ينظر فيتوهم عليه أنه قال إن البارى تعالى إنما خلق الخلق فى زمان. فإنه وإن توهم ذلك عليه من لفظه وكلامه، فإنه إنما لفظ بذلك إرادة أن يفتيح عادة الأولين. فإنه إنما اضطر الأولون إلى ذكر زمان فى بدء الخلق لأنهم أرادوا وصف كون الأشياء، فاضطروا إلى أن يدخلوا الزمان فى وصفهم السكون وفى وصفهم الخلق التى لم تكن فى زمان البتة» (س ١٣ الخ).

(١): «إن سأل سائل فقال: إن النفس إذا رجعت إلى العالم العقل وصارت مع تلك الجوهر العقلى، فما الذى تحول وما الذى تذكر؟ قلنا إن النفس إذا صارت فى ذلك المكان العقل إنما تحول وترى وتفعل ما يليق بذلك العالم الصريف. إلا أنه لا يكون هناك شيء يضطرها أن تفعل وتقول» (س ١٤ س ١١ — س ١٥).

- | | |
|--------------------------------|-------------------------------------|
| (١) العقل | (٢) وكانت القبلية: ناقصة |
| (٣) فإنه يجوز... الذى: ناقصة | (٤) ويقول قولاً ينال به كلاً: ناقصة |
| (٥) الفكر ناقصة، والذكر: مكررة | (٦) بهى. |
| (٧) شيء مما كان... | |

كان في هذا العالم وفي تحصيلها على هيأتها^(١) الجزئية طالبا لها من حيث كانت جزئية . ولا يجوز أن تنالها من حيث إنها جزئية ، فقد علم أن النفس بمجرد ذاتها لا تباشر المعاني من حيث هي^(٢) جزئية ، والنفس الزكية تُعرض عن هذا العالم وهي متصلة بمدُّ بالبدن ولا تحفظ ما يجري فيه عليه ، ولا أحببت أن تذكره : فكيف الفائز <ة>^(٣) بسعادة التجرد المحض مع الاتصال بالحق !

(ب) العالم الأعلى في حيز السرمد والدمر هو عالم ثباتي ليس عالم التجدد الذي في مثله يتأتى أن يقع الفكر والذكر ، إنما عالم التجدد عالم الحركة والزمان . فالمعاني العقلية الصرفة والمعاني العقلية التي تصير جزئية مادية كلها هناك بالفعل ، فكذلك حال أنفسنا^(٤) . والحجة في ذلك أنه لا يجوز أن تقول إن صور المقولات حصلت في الجواهر التي في ذلك العالم على سبيل الانتقال من معقول إلى معقول ، وقد بين ذلك فلا يكون هناك انتقال من حال إلى حال حتى إنه لا^(٥) يقع أيضا للمعنى الكلي تقدم زماني على المعنى الجزئي كما يقع ههنا حين تُكتسب المعلومات « فيحصل الكلي أولا ، ثم تأتي الحال الزمانية <ف> يحصل التفصيل » ، بل يكون العلم بالجميل من حيث هو مجمل ، والمفصل من حيث هو مفصل معا ، لا يفصل بينهما الزمان . وإذا كان هكذا في الجوهر الذي هو كائناتنا ، فكذلك هو في [١٤٩] الجوهر الذي هو كالشمع : فإن نسبة الجوهر الذي هو كالشمع حين ترتفع^(٦) العوائق إلى الذي هو كائناتنا نسبة واحدة فلا^(٧) يتقدم فيها انتقاش عنه ولا يتأخر آخر ، بل الكل معا . ونقول إن كل شيء ، كليا كان أو جزئيا ، تحصل صورته في هذا العالم ، وكل جزئي فإنه مدرك هناك على الجهة التي لزم من أسبابه ، وهي جهة تجعل الجزئي كليا — قد بين

(ب) : « إن كل علم كائن في العالم الأعلى الواقع تحت الدهر لا يكون بزمان ، لأن الأشياء التي في ذلك العالم كونت بغير زمان . فذلك صارت النفس لا تكون بزمان . ولذلك صارت النفس تعلم الأشياء التي كانت تفكر فيها ههنا أيضا بغير زمان ، ولا تحتاج أن تذكرها لأنها كالمعنى الحاضر عندها . فالأشياء العلوية والسفلية حاضرة عند النفس لا تغيب عنها إذا كانت في العالم الأعلى » (س ٥ س ١٨ — س ١٦ س ٤) .

- | | | |
|-----------------------------|--------------|------------------|
| (١) ثباتها — وهو تحريف | (٢) هو | (٣) الزيادة عن ت |
| (٤) الفساد — وهو تحريف | (٥) لأنه يقع | (٦) ترفع |
| (٧) م : ولا ، والتصحيح عن ت | | |

ذلك وبين أنه لا بأس من أن تكون معلومات غير متناهية ، فإب امتناع غير التناهي إنما يكون في أشياء مخصوصة .

(ح) إن السائل سأل فقال : إنك لم تثبت في القضية أن العقل يعقل كل شيء من ذاته ، ولعله يعقل أشياء^(١) أخرى لا من ذاتها بل من ذات تلك الأشياء ؛ وما المانع <عن>^(٢) أن يكون هذا هو العقل أيضا ، وإن لم يكن التقدم والتأخر في ذلك زمانيا ؛ فأجاب^(٣) فقال : إن العقول الفعالة تعقل جميع الأشياء من ذاتها كما تعقل المعلولات^(٤) عن عللها الموجبة لها . فإن الشيء إنما يعقل وجوده من جهة ما يجب وجوده ، إلا وجود المبدأ الأول الحق : فإنه لا يمكن أن تكون العقول الفعالة تعقل ذواتها^(٥) ، فتجب عن عقولها ذواتها وجوب المبدأ الأول ، فإن وجوب المبدأ الأول ليس عن ذواتها بل وجوب ذواتها عنه . بل يجب أن يكون عقلها للمبدأ الأول لها هو^(٦) من جهة تجلّي المبدأ الأول لها . فإذا تجلّت لها عقلته ، وعقلت ذاتها ، وعقلت كل شيء في الدرجات الثالثة . لكن لقائل أن يقول : إن العقل الفعّال إذا عقل^(٧) من ذاته أن وجوبه من غيره ، عقل المبدأ الموجب له على سبيل يشبه سبيل الاستدلال ، وهو عكس البرهان ، فجاز من هذه^(٨) السبيل أن يعقل من ذاته المبدأ الأول . فنقول : إنه إن كان كذلك فالتصرف^(٩) الذي استعمله من الحركة صحيح ، لأنه إذا عقل وجود ذاته^(١٠) عن غيره ، ووجود ذاته هو عقلته ، فتكون عقلته تلك عن غيره ، فيكون^(١١) نائلا — لكونه عقلا — ذلك العقل عن غيره . وأما وجوده عقلا لشيء بعده فليس يكون إلا عن ذاته ، لأن كونه عقلا لشيء بعده معلول لكونه عقلا لذاته ، لأن عقلته في ذاته علة لعقلته^(١٢) في غيره ، إذ ذاته الذي

(ج) : • فإن قال قائل : إن العقل إذا لم يرد علم الشيء ولم يلق بصره على شيء ، فلا محال أنه فارغ خال عن كل شيء . وهذا محال ؛ لأن من شأن العقل أن يعقل دائما ؛ وإن كان يعقل دائما فإنه لا محالة يلقى بصره على الأشياء دائما . فلا يكون هو ما هو بالفعل أبدا . وهذا قبيح جدا . قلنا : العقل هو الأشياء كلها كما قلنا مرارا . فإذا عقل العقل (في المطبوع : فإذا العقل) ذاته ، فقد عقل الأشياء كلها . فإن كان هذا حكما ، قلنا إن العقل إذا رأى ذاته فقد رأى الأشياء كلها ، فيكون هو ما هو بالفعل لأنه إنما يلقى بصره على ذاته لا على غيره فيكون أحاط بجميع الأشياء إلى دونه • (س ١٨ س ١٩ — س ١٩ س ٢٠) .

- | | |
|-------------------------------------|---------------------------------|
| (١) الأشياء أخرى — وهو تحريف طاهر | (٢) الريادة عن ت |
| (٣) وقال | (٤) من |
| (٦) يكون من ... | (٧) عقلت |
| (٩) فالبصر | (٨) هذا |
| (١٢) العقلية | (١٠) ذواته هو عقلته |
| | (١١) الكلمة موزونة غير مقرونة |

هو العقلية التي تخصه ، علّة لكونه ذا عقل لغيره . فإذا نسب إلى الأول ، جاز أن نقول إنه عقل ذاته فعقل الأول . ولم يجوز أن يقول إن عقله في ذاته علّة لعقله^(١) الأول التي للأول بل معلولة له إذا كان هذا الوجود العقل معلولاً لذلك الوجود العقلي نائلاً عنه . ويشير بالتحرك إلى النائل عن غيره . وأما إذا أضفته إلى ما بعده لم^(٢) يكن الصحيح أحد الوجهين دون الآخر بل كان الوجهان جميعاً إنما^(٣) يكون الذي يبد في كونه معقولاً له وفي كونه ذا وجود لما عقل فائضاً عن العقل ، لا أن العقل ناله من الآخر . وهذا بعد المساحة في أن يجعل العقل التام عاقلاً أولاً وجود ذاته ثم منه وجود العقلية الذي للبدا الأول ، بل الأوجب أنه يعقل^(٤) ذاته موجوداً بعقله لعلته ، فإن ذلك هو وجه التعقل الحقيقي . وإن تعقله لعلته يكون بتجلي من العلة عليه لا يضيء^(٥) بسبب البتّة إلا من^(٦) العلة ، ليس^(٧) بسبب في ذات العقل المعلول ينال به العلة فيعقله بعد عقل^(٨) ذاته . فإن قال قائل : إنك قد أوردت التعقل لا من حيث ماهية المعقولات مجردة فقط ، بل من حيث وجود ماهيتها ، وأنت تعلم أن ماهياتها من حيث ماهياتها لا تتعلق في أكثر^(٩) الأشياء بعضها ببعض ، إلا أن يكون أحد المعقولين جزءاً من معقول ثان هو مركب ، فيكون [١٤٩ب] ماهيته مائية^(١٠) ماهيته . وإذا كان كذلك ، لم يكن يعقل الماهيات التي ليست للمبادئ العقلية بأجزاء لها تابعا بعضها لبعض^(١١) والجواب أن الماهيات لا تعقل عند المبادئ من حيث هي مفردة ماهيات^(١٢) متمثلة كالصور الأفلاطونية ، بل إنما تعقل^(١٣) الماهية الثانية بسبب أنها توجد وتلزم من الماهية الأولى . وأما من حيث لا تلزم فيها ، فلا تعقل تفاريق متكررة^(١٤) لا ينظم^(١٥) بينها نظام واحد ولا يقع فيها تقدم وتأخر . فإنه ليس للواحد البسيط نسبة إلى كثرة بوجه من الوجوه يكون^(١٦) معاً لا ترتيب فيه .

- | | |
|------------------------------|---------------------|
| (١) العقلية | (٢) ولم |
| (٣) أن | (٤) العقل |
| (٥) يضيء : ناقصه | (٦) في |
| (٧) ليس : ناقصة | (٨) عقله |
| (٩) الأكثر — وهو تعريف | |
| (١٠) في الأصل مهمة النقط . | |
| (١١) بأجزاء تابعا لبعض | |
| (١٢) مفردة ماهية | (١٣) عقل الماهيات |
| (١٤) متكررة | (١٥) تنظم |
| (١٦) فيكون | |

(د) إن النفس^(١) السماوية من حيث هي جسمية ومن حيث هي^(٢) محركة لا على سبيل ما يحرك المشتاق والممشوق ، بل على سبيل ما يحرك طالب الحركة — فهي مدركة للأحوال الجسمية بتوسط إدراكها بجسميتها إدراكاً جسمانياً جزئياً يفارق الإدراك العقلي^(٣) الصرف . فهي^(٤) تدرك جسدها وتحريكها لها وما يشارك أجسامها في الحركة ؛ فتدرك من ذلك ما يلزمها ويتبعها^(٥) من الأمور التي تنسب إليها إذا رفعت إلى مبادئها ، فيكون إدراكها لأجسامها وما بعد أجسامها^(٦) على ضربٍ يليق بأجسامها . فيكون إنما تنسبه^(٧) بالإدراك بأجسامها من حيث تأخذ صورتها وتستنتج من صورتها صورة غيرها مما يكون ويتولد عنها وما يقارنها ويشاركها في التأثيرات الصادرة عنه . وتنشوق المبادئ المفارقة على ضرب آخر ، ليس الآن الكلام فيه ، فيكون لها ذكر يليق بذلك النمط من الإدراك . وأما^(٨) النفس الأرضية فإنها تنسبه أيضاً بالأمور المدركة الأرضية^(٩) وتوسطها يتوصل إلى إدراك السمويات بالحس ، ويكون ذلك ضرباً آخر من الإدراك والتشبه . وكل واحد^(١٠) من التشبهين^(١١) هو مرتبة نازلة بالقياس إلى التشبه بالعقل . وذكر المعاني العقلية ، وهو الانتقاش بالمعاني المرآة عن القصور الخاطلة لها القريبة منها ، المرآة عن الجزئية التي هي من غواشي المعاني المتفرعة بالكلية التي هي تجريد المعنى عن اللاحق القريبة . فلنفوس تشبهت ثلاثة : تشبه بالعقل يكون فيه كالذاكر للمعاني العقلية ، وتشبه بالأجرام السماوية ، وتشبه بالأجرام الأرضية . واستحصال كل تشبه بعد زواله [و]^(١٢) هو تذكر ما ، ودوامه ذكر وحفظ ما .

(د) « إن النفس إذا ذكرت شيئاً من الأشياء تشبهت بذلك الشيء الذي ذكرته ، لأن التذكر : إما أن يكون العقل ، ولما أن يكون التوهم . والتوهم ليس له ذات ثابت قائم على حال واحدة ، لكنها تكون على حال الأشياء التي تراها ، أرضية كانت أم سماوية . إلا أنها على نحو ما ترى من الأشياء الأرضية والسماوية ، فلي قدر ذلك تسهيل وتيسير مثله » (س ٢٢ س ٧ — س ١٢) .

(١) النفس (٢) هي : ناقصة (٣) العقل : ناقصة

(٤) وهي (٥) ما يلزمها وما بعدها أجسامها ويتبعها من

(٦) وما بعد أجسامها : ناقصة ، ولعلها الزائدة في الرقم السابق ، تحدث نقل من الناسخ واضطراب نظر .

(٧) يشبه (٨) فأما

(٩) فإنها ... الأرضية : ناقصة (١٠) واحد : ناقصة

(١١) الشبيهة (١٢) زائدة في م فقط .

(٥) إن المتوسط يتوسط على وجهين : فإن منه موصلًا ومنه حاجبًا^(١) . وإذا كان المتوسط موصلًا^(٢) ، صار بعد الاتصال كأنه غير متوسط ، لأنه إذا وصل ما يصل بالمتوسط^(٣) فمن حيث وصل لا متوسط^(٤) ، وإن كان من حيث به الوصول متوسط . وأما المتوسط الحاجب فهو الذي لولاه^(٥) لوصل الشيء : والخير^(٦) الأول يصل منه إلى الأشياء^(٧) ثلاثة أشياء : أحدها الوجود ، والثاني كمالات الوجود الثانية^(٨) ، والثالث جلية ذاتها ونيلها ومعرفتها على الوجه الذي يمكن . فالمتوسط الموصل : إما أن يتوسط في الوجود فيكون موصلًا للوجود ؛ وإما أن يتوسط في كمالات الوجود فيكون موصلًا لكمالات الوجود ؛ وإما أن يكون موصلًا لجلية ذاته . فهناك يكون الموصل مرتفعًا إذا وصل ، فيكون الشيء^(٩) مشاهدًا بجلية الحق مشاهدة بلا متوسط من حيث هي مشاهدة وإن كانت بمتوسط من حيث هي مشاهدة معلولة بجلية الحق غير محتجة بذاتها عن القوابل . وإن كان القبول لا [١٥٠] يقع إلا بتوسط فذلك توسط الإيصال ، وهو رفع توسط الحجب ، فيكون التوسط حينئذ كأنه زوال التوسيط ، وتكون جلية الحق سارية إلى أقصى ما يصح أن ينالها بيل المعرفة — وإن كثرت المتوسطات — سر بانًا هاتكًا للحجب .

(و) جواب الشك أن النفس في حد^(١٠) قبليتها لا يجوز أن يكون لها إدراك جزئي معين ،

(٥) : « إن النفس إذا كانت في العالم الأعلى اشتات إلى الخير المحض الأول . وإنما يأتيها الخير الأول بتوسط العقل . بلى ، هو الذي يأتيها . وذلك أن الخير المحض الأول لا يحيط به شيء ولا يحجب به شيء ولا يمنعه مانع من أن يسلك حيث شاء . فإذا أراد النفس أتاها ، ولم يمنعه مانع من ذلك ، جرمانًا كان أو روحانيًا . وذلك أنه ربما سلك ذلك الخير الأول إلى الشيء الآخر بتوسط ما يله . فإن لم يمتنع النفس إلى الخير الأول واطلب إلى العالم السفلي واشتات إلى بعض ما فيه ، فإنها تكون في ذلك الشيء على قدر ذكرها إياه أو توهمها له » (س ٢٣ س ١ س ٩)

(و) : « فإن قال قائل : إن كانت النفس تنوهم هذا العالم قبل أن ترده ، فلا محالة أنها تنوهم أيضًا بعد خروجها منه وورودها إلى العالم الأعلى ؛ فإن كانت تنوهم ، فإنها لا محالة تذكره ، وقد قلتم إنها إذا كانت في العالم العقلي لا تذكر شيئًا من هذا العالم الته ؟ قلنا : إن النفس ، وإن كانت تنوهم هذا قبل أن تصير فيه ، لكنها تنوهم بوجه عقلي . وهذا الفصل إنما هو جهل لا معرفة ، غير أن ذلك الجهل أشرف من كل معرفة . وذلك أن العقل يحفل ما فوقه بجهل هو أشرف من العلم » (س ٢٣ س ١١ — س ١٧) .

- | | | |
|----------------------------|-------------------------------------|-----------------------|
| (١) فإن منه موصل ومنه حاجب | (٢) حاصلًا | (٣) إلى المتوسط |
| (٤) متوسط | (٥) في م ، ت : لولا هو . ويصح أيضًا | (٦) الجزء |
| (٧) الأشياء : ناقصة | (٨) كذا في م ، وينقص في ت | (٩) الشرف بهذا الحلية |
| (١٠) أو : جد ، كما في ت | | |

فلا يكون لها شوق جزئي معين ، بل يكون نوعٌ من الشوق كلي . وإن كان إلى جزئي كالشوق إلى الغذاء^(١) مثلاً حتى يتعين بسبب غير الشوق ، فلا يكون إذن الشعور < بالبدن^(٢) > بحسب ذلك التقدم شعوراً جزئياً . كذلك لا يكون بذكر البدن لويقي بعده^(٣) ذكراً وهمياً بل عقلياً غير محصّص . وهذا الضرب من الإدراك — وإن سمّيته توهاً عقلياً — فهو جهل بالجزئي من حيث هو جزئي . إلا أن ذلك الجهل ليس جهلاً نقص بل جهلاً شريف . وهذا كما قيل : « أن لا يعلم كثير من الأشياء أفضل من أن يعلم^(٤) » . والجهل جهلان : جهل لما هو في المرتبة^(٥) العالية ، و جهل لما هو في المرتبة^(٥) السافلة . وكل واحد له حكم غير حكم الآخر : فالشيء العالي قد يُجهل كنهه لعجز السافل لا لكونه مجهول الكنه ؛ والشيء السافل قد يُجهل كنهه لكونه في ذاته مجهول كنهه^(٦) الجزئي . والعقل لا يتصور فيه الحقيقة الإلهية إلا بضرب من المقاييس واعتبار اللوازم وبالأشياء الخارجة عنه كما يُفطن له من طريق الرسم . ولو كانت ذات العقل ذاتاً يتوصل من ذاته إلى أن ينبت له كنه حقيقة الأول كأنه كان ذات العقل موجبة لذات الأول حتى يلزم عنها اكتناء ذات الأول . فإذا كانت ماهيته غير موجبة لماهية الأول بل الأمر بالعكس ، لم يكن تجلّي ذات العقل للعقل ناقلاً للعقل عن ذاته إلى ذات الأول ، بل إننا نطلع عليه حقيقة ذات الأول من ذات الأول من حيث يجب لها الطلوع على^(٧) كل مستعد قابل وجوباً من جهته وليس من جهة القابل إلا الاستعداد . فيكون إدراكه إياه من حيث يُنال عنه فقط من غير وجوب في ذات العقل ولا الماهية^(٨) أصلاً . ومن عادة القوم أن يجعلوا مثل هذا الإدراك في التصورات والتصديقات جميعاً ناقصة غير مُكْتَنَنَةٍ . وأما الكلام الفصل فيها فلْيَتَأَمَّلْ في الكتب وفي « الحكمة المشرقة » وأنه كيف يجب أن يقال في إدراك العقل لما فوقه^(٩) .

(ز) يقول إن الأنفس لا تتذكر أحوال العالم من حيث هي جزئية ، وبهذه الجهة

(ر) : إن النفس إذا فارقت هذا العالم الأعلى وصارت في العالم العقلي ، لم تتذكر شيئاً مما علمته ، ولا سبباً إذا كان العلم الذي اكتسبته دنيأ ، بل تحرم على رفض جميع الأشياء التي نالت في هذا العالم ، ولا (في الخلق : ولا) اضطرت إلى أن تكون هناك أيضاً تهيل الآثار إلى كانت تهيلها هنا . وهذا قبيح جداً أن تكون النفس تهيل آثار هذا العالم وهي في العالم الأعلى (من ٢٤ س ١٤ — س ١٩) .

(١) الملا (٢) الزيادة عن ت (٣) أو يقي بعد ذكر (٤) أرسطو : « ما بعد الطبيعة » ، مقالة اللام ، ف ٩ ، ١٠٧٤ ب ٣٣ . وراجعه قبل
س : ٢٠ ، ٣١ . (٥) الرتبة (٦) له (٧) على : ناقصة
(٨) م : لية (٩) لما فوقه : ناقصة

لا تكون مذكورة^(١) ، وإلا لوجب أن يعرض لها الانفعالات الجسمانية ، لأن إدراكات^(٢) أمثال هذه الأشياء تكون بانفعالات جسانية ، فإنها إنما يمكنها أن تتذكر ما يمكنها أن يتصوره التصور التخيلي المنسوب إلى القوة المصورة ، وذلك إنما يكون لها إذا انغلت^(٣) بتوسط آتة بدنية وصار^(٤) لها الآثار الخاصة بالعالم^(٥) الجسماني فتكون بعد المفارقة كأنها مواصلة .

(ح) إن النفس لها في جوهرها قوة واحدة لهما^(٦) قوى مختلفة ، ولا أيضاً هي مجموع من قوى مختلفة ، بل هي مبسولة^(٧) الذات ، ذات^(٨) قوة شريفة ، وهي التي لها في نفسها^(٩) وهي القوة العقلية وتعطى الأبدان القوى مادامت على مزاجها . فالقوى^(١٠) إنما تتكرر من حيث هي قوى للبدن في البدن ، لا للنفس في النفس ، بل للنفس بأنها منه . ولا يجوز أن يقال إن النفس واحدة ثم انقسمت هي أو قوى فائضة منها لالسبب^(١١) منها بل لسبب^(١٢) البدن ، حتى لما كان البدن كثير الأجزاء < والقوى >^(١٣) مختلفة في المزاج صارت النفس بسببه كثيرة الأجزاء والقوى مختلفة^(١٤) ، وإلا فما السبب الذي أوجد^(١٥) للبدن [١٥٠] أجزاء مختلفة الأمزجة إلا النفس ؟ وما السبب في أن جعلها مختلفة الأمزجة والميئات إلا^(١٦) لأن القوى التي تحتاج إليها النفس في سكنها في هذه الدار قوى كثيرة مختلفة اختلافها في أنفسها لا بسبب أن الأبدان^(١٧) هي التي جعلتها مختلفة ، بل الأبدان هي التي هيأت باختلافها لقبول الاختلافات منها ؟ فلما كانت النفس تحتاج في استكمالها إلى^(١٨) بدن ، خلق لها بدن لتتلق به . ولما كانت تنال كمالها العقلي بتوسط الإدراكات الحسية ، احتيج إلى أن يكون لها قوى حسية بعضها تنال في خارج وبعضها لحفظ ما يُنال وتوصيله إلى النفس ، واحتيج لها بعد القوى الحسية

(ح) : • وليس للنفس قوى مختلفة ولا هي مركبة منها ؛ بل هي مبسولة ذات قوة تعطى الأبدان القوى إعطاءً دائماً . وذلك أنها بنوع بسيط لا بنوع تركيب ، فلما صارت النفس تعطى الأبدان القوى ، تنسب إليها تلك القوى لأنها علة لها ، وصفات المعلول أخرى أن تنسب إلى العلة منها إلى المعلول ، لاسيما إذا كانت شريفة تليق بالعلة أكثر مما تليق بالمعلول • (ص ٢٨ س ٥ — س ١٠) .

(١) بهذه الجهة تكون مذكورة

- | | | |
|--------------------|-------------------|------------------------------------|
| (٢) إدراك | (٣) انغلت جسانية | (٤) لها : ناقصة |
| (٥) بالعلم | (٦) لأنها | (٧) مبسولة |
| (٨) ذات : ناقصة | (٩) أنفسها | (١٠) والقوى |
| (١١) بسبب | (١٢) الزيادة عن ت | (١٣) في المزاج ... مختلفها : ناقصة |
| (١٤) وجد | (١٥) لا | (١٦) قوى ... الأبدان : ناقصة |
| (١٧) استكمالها بدن | | |

إلى قوة^(١) دَفَاعَة للضار غضبية وخوفية ، وقوة جلابة للنافع والضرورى شهوانية غذائية . فكانت بعض هذه القوى تحتاج إليه النفس أولاً حاجة^(٢) الواحد إلى الواحد ، وبعضها يحتاج إليه بتوسط الحاجة إلى قوة قبلها وقبلها بتوسط حاجة ثابتة ، وَخُلِقَت النفس بحيث^(٣) يصلح أن تفيض عنها في البدن هذه القوى ، فيكون بعضها ، وإن كان أولاً في الوجود المادى^(٤) ، أخيراً في الوجود الصورى . فإن سأل سائل : لم كثرت القوى ، ولم انقسمت ؟ فالجواب : إن عنيت أنها لم هي مختلفة^(٥) في ماهياتها — فليس ذلك لعله من خارج ، فإنها لا يمكن ألا أن تكون كذلك . بل^(٦) ! إن كان فيها شيء مركب فتكون علته لوجود ذلك التركيب . وأما كون ذلك التركيب ذلك الشيء فلا علة له لاختلاف ماهيات الأشياء من حيث هي ماهياتها ، بل لا يمكن إلا أن تكون مختلفة وأوجب لها أن تكون مختلفة^(٧) . وإن عنيت أنه كيف أمكن أن يوجد عن الواحد أشياء مختلفة الماهيات فنقول : أمكن ذلك بأن أعد لها موضوعات مختلفة جاز أن يصدر عن الواحد فيها آثار مختلفة . وإن عنيت كيف وقع إليها قسمة شيء — فما وقع قسمة شيء ، فإنه^(٨) ما انقسم ألبتة^(٩) نفس واحدة إلى قوى^(١٠) كثيرة مختلفة . بل قد تنقسم نفس ما كالنباتية^(١١) إلى أجزاء متشابهة في أجزاء متشابهة^(١٢) أو مختلفة ؛ وإما أن يكون الواحد البسيط قد انقسم إلى كثرة^(١٣) فلم يعرض ذلك ألبتة للنفس الأول في ذاتها ، ولا لشيء من قوى النفس .

المبصر الرابع^(١٤)

(آ) أورد ضرباً من التعريف للحس الباطن ليس على سبيل القياس بل على سبيل المشاهدة التى ليس يُبَيَّن كلُّ لها ، بل إنما يُبَيَّن لها صاحبُ النفس بضماله^(١٥) هذا العالم

(١) : الصرح هنا يتعلق بالصفحات من ٤٤ إلى ٥٠ بدون تحديد لموضع بالقات .

- | | | |
|-------------------------------------|------------------------------|----------------|
| (١) دفاعية . | (٢) إذ لا حاجة | (٣) صلح |
| (٤) في الوجود المادى أخيراً : ناقصة | (٥) لم تنمى مختلفة من — | وهو تعريف شديد |
| (٦) بل | (٧) وأوجب ... مختلفة : ناقصة | |
| (٨) فما وقع ... فإنه : ناقصة | (٩) البتة : ناقصة | |
| (١٠) قوى : ناقصة | (١١) كالإنسانية | |
| (١٢) المتشابهة | (١٣) كثير | |
| (١٤) المبصر الثالث | (١٥) نقلاً له هذا | |

الاستحيل ونفسه مبلغ شهواته وأعراض النضب والطمع وغير ذلك فيه . فإن^(١) جميع ذلك دون أن يستحق اعتكاف الهمة عليه . فإذا زكّي نفسه وطرح عنها هذه الأغشية وراضها وهذبها^(٢) ، أعدّها لقبول الفيض العلوي . فرأى أول شيء حسن نفسه في جزئيتها واعتلاها وعتاها عما يبد غيرها ، وصار إليها من الله تعالى نورٌ يصرفها عن كل شيء ويحترق عندها كل شيء حسي ، فابتهج واعتبط وعزّ عند نفسه وعلا وورس دود هوة الملوكوت^(٣) المردين في لاشيء التناحرين^(٤) عليه ، يتاهم في ذلك التخط ، إذ صاروا إلى البوار ، وضل عنهم ما كانوا يطلبون ، ورحمهم من حيث هم مخوفون بكل غم وخوف وحسد وهم^(٥) ورغبة وشغل في شغل في شغل^(٦) ، وذلك بهجة ونور يأتي^(٧) من عند الله بتوسط العقل ليس يهدي إليه الفكر^(٨) والقياس إلا من جهة [١١٥١] الإثبات^(٩) ، وأما من جهة خاص ماهيته وكيفيته فابتنابل عليه المشاهدة . ولا ينال تلك المشاهدة إلا من استمدّها بصحة مزاج النفس^(١٠) ، كما أن من لم يذق الحلو^(١١) فيصدق^(١٢) بأنه لذيذ ، بضرب من القياس أو الشهادة ، ولا ينال خاصة الالتذاب إلا بالتطعيم إن كان مستمداً لصحة مزاج البدن . فإن كانت هناك آفة لم يلتذ بها أيضاً ووجدت المشاهدة مخالفة لما كان يقع^(١٣) به التصديق السالف .

(ب) لما أشار إلى النور الذي يسنح على النفوس الزكية من النور^(١٤) الحق ، قال : إن النور الحق الأول جلت عظمتة ليس نورا ، ولا على أحد وجهين : فإنه ليس نورا على أنه نور شيء يتصل^(١٥) إلى ما يصل إليه ذلك الشيء ، ويكون وصول ذلك الشيء سبب وصوله ؛ وأيضاً ليس هو نورا للصفة من صفاته حتى يكون هو شيئاً^(١٦) ليس له النورية في هويته ، بل في شيء من صفاته^(١٧) وتوابعه ؛ بل هويته نور من حيث هو هويته . وذلك أن الشيء من حيث

(ب) : الإشارة الموجودة هنا لم نثر عليها بحروفها في المنشور من « أثولوجيا » ، لكنه يستنتج وبهية الفقرة مما سئورد بعد خاصاً بالفقرة ج .

- | | | |
|--------------------------------------|-----------------------------|----------------------|
| (١) وإن | (٢) هدأها | (٣) غير واضح للمنى |
| (٤) التناحرين | (٥) وهم | (٦) وشغل في شغل |
| (٧) أى | (٨) الطل يهتدى إليه الفكر | |
| (٩) الإثبات | (١٠) البدن | (١١) الحلو : نافصة |
| (١٢) فيصدق | (١٣) وقع | (١٤) نور |
| (١٥) فيقبل ... فيكون وصول .. | | (١٦) م : شيء |
| (١٧) حتى يكون ... من صفاته : نافصة | | |

هو واجب الوجود ، وهو ذات الحق الأول ، هو الجمال والكمال والرتبة والبعد عن المخالطة للعادة والمعدم وما بالقوة وسائر ما به يقيح^(١) وجود الشيء وينزل ويسفل . فإذا^(٢) كان الشيء نورا بذاته ونورا قائما بذاته^(٣) ليس لغيره ، جاز أن يصل بكل شيء إلى كل شيء . إذا كان مستعداً لقبوله ليس يختص من قبل ذاته بشيء هو نور فيه محجوب به عن غيره ، بل هو نور لكل شيء غير محجوب الذات عنه بشيء^(٤) من الأشياء الآخر ، بل هو يصل إلى كل قابل بتجلي ذاته لذاتها وصولاً^(٥) بذاته ؛ ويصل إلى كل شيء من طريق كل شيء ، فإنه ساطع على كل شيء متأداً عنه إلى كل شيء ، لكن هو بل الأشياء تقتضي ترتيباً خاصاً في النيل ، ليس بسبب هويته واحتجابها ، فهو المتجلى لكل شيء بكل شيء .

(ح) أى إن^(٦) كانت فاعليته لا بذاته بل بصفة فيه ليس مبدؤها من ذاته على أن تكون الصفة لازمة من ذاتها^(٧) ، فكان^(٨) ما يلزم عن ذاته بسبب تلك الصفة يكون مبدؤها الأول ذاته لا باعتبار تلك الصفة — لكأن الصفة التي له التي بها يفعل ليست من ذاته بل من غيره ، فصارت فاعليته من غيره ، فلم تكن^(٩) فاعليته فاعلية الفاعل الأول . وتقول إن المبدأ الأول عزت قدرته إما أن لا تكون له صفة البتة ؛ بل يكون ذاتاً مجردة عن الصفات إن أمكن ذلك ؛ وإما أن تكون صفته معلولة ذاته ، تابعة له ، لازمة ، فإن كثيراً من الصفات تنبع الذوات مثل الأثر الذاتي للإنسان الذى هو هوية ذاته يتبعه أنه محال^(١٠) وأنه كذا وأنه كذا من الخواص والأعراض اللازمة التي ليست مقومة له بل تابعة لوجوده متقومة بوجوده . فإن جعل الأول صفة ليست معلولة لذاته ، كانت مكافئة لذاته في وجوب الوجود

(ج) : « والنور الأول ليس هو بنور في شيء ، لكنه نور وحده ، قائم بذاته . فذلك صار ذلك النور بنير النفس بتوسط العقل بغير صفات كصفات النار وغيرها من الأشياء القاعلة . فإن جميع الأشياء القاعلة إنما أفعالها بصفات فيها ، لا هويتها . فأما الفاعل الأول فإنه يفعل الشيء بغير صفة من الصفات ، لأنه ليست فيه صفة البتة ، لكنه يفعل بهويته ، فذلك صار فاعلاً أولاً وفاعل الحسن الأول الذى فى السل والنفس » (ص ٥١ س ٧ — ص ١٢) .

- | | |
|--|----------------------|
| (١) فتح ؛ وهو محريف ظاهر | (٢) وإذا |
| (٣) ونورا .. بذاته : ناقصة | (٤) بهي : ناقصة |
| (٥) أى الشيء الآخر غيره . وفى ت : وهو لا بذاته | |
| (٦) إذا | (٧) لذاته من ذاتها |
| (٨) وكان | (٩) تسكن : ناقصة |
| | (١٠) محال |

ولا سبق لذاته عليها بالعلة . فوجب من ذلك أن يقع وجوب الوجودين على أمرين . وذلك قد يُبين امتناعه^(١) فوجوب^(٢) الوجود دائماً هو لذاته تعالى وإن كانت له صفات نفي واجبة بوجوب ذاته . فهذه هي المملولية . وإذا كان فيها النورية المشرقة على التوابل ، فإن مبدأها الأول يكون ذاته لا تلك الصفة إن كانت .

(د) قال : الروحانيون أصناف . فَتَرَكَ الصَّنَفَ الذي عقلته وعرفته وهو العقول والنفوس ، وذكر الصنف الذي^(٣) هو كالنفوس في العقول والنفوس الزكية . فإن العقل بالفعل منتقش^(٤) بمهية كل موجود [١٥١ ب] ، وأنه ليس الأمر^(٥) على ما يقولونه إنه لا كثرة هناك ، ولا أيضاً الكثرة هناك بحيث تكون أجزاء الذات ، بل هي لوازم للذات وبعضها لوازم لبعض في عالم المعقول على ما فصل في « الحكمة المشرقية » خاصة . فإذا كان كذلك ، فالعالم المحسوس منقوش بما^(٦) في العالم للمعقول بضرب من روحانيات تلك النفوس المجردة عن المادة الجسمانية . والفرق بينهما وبين نفوس العالم المحسوس أن نفوس العالم المحسوس رتبة فضلية^(٧) وشرف للذات المادية التي هي نقوش لها وهناك . فإن نقوش المعاني التي للعالم المحسوس ليست زينة للذات التي يلزمها تلك النقوش من حيث تعقل بل تلك الذات متربة بنفسها ، وأشرف من تلك النفوس العقلية التي يلزمها^(٨) من حيث نعقل ذاتها ، إلا أن تكون النفس لماهية أعلى ، فتكون رتبة وجلالة للماهية السافلة مثل تجلي هوية الحق الأول إذا نالها^(٩) ذات العقل ، وصورة العقل إذا نالها النفس من حيث هي صورة العقل . فهناك صورة السماء والعالم وصورة ما في السماء

(د) : « والروحانيون أصناف : وذلك أن منهم من يسكر السماء التي فوق هذه السماء النجمية ؛ والروحانيون الساكنون في تلك السماء كل واحد منهم في كعبة فلك سمائه . إلا أن لكل واحد منهم موضعاً معلوماً غير موضع صاحبه ، لا كما يكون الأشياء الجرمية التي في السماء لأنها ليست بأجسام ولا تلك السماء جسم (ص : حسا) أيضاً ، فذلك صار لكل واحد منهم في كاية تلك السماء . ويقول إن من وراء هذا العالم سماء وأرضاً وبحراً وحيواناً ونباتاً وناساً سمونين (في المطبوع هذه الأسماء كلها مرفوعة) ؟ وكل من في هذا العالم سمائي ، وليس هناك شيء أرضي ألبسة . والروحانيون الذين هناك ملائعون للأنس الذي هناك لا يتغير بعضهم من بعض ، وكل واحد لا يتأني صاحبه ولا يضادّه ، بل يستريح إليه » (س ٥٢ س ١٦ — س ٥٣ س ٦) .

(١) فوجب في ذلك . امتناعه : ناقصة

(٢) الذي : ناقصة

(٣) ليس إلا على ..

(٤) وفضيلته

(٥) فإنها لها ذات ...

(٦) بل تلك .. من حيث : ناقصة

(٧) فوجب

(٨) معين

(٩) بما : ناقصة

والعالم بنوع أعلى وأشرف ، فإذا انطبع بها مادة العالم الجسماني يَشْرَفُ بها ؛ إلا أنه لا ينالها كما هي ، بل كما يمكن لها وكما تصير به جزئية ملازمة للفواشي ، وتلك الصور التي من ^(١) عالم العقل ليست تتميز ونفرد ^(٢) ويقوم كل واحد منها بمعزل من الآخر ، كما أنك ترى الشمس في العالم الجسماني بمعزل عن القمر وزيداً عن عمرو بل كلها معاً وكل منها في كل الآخر ، لوجاز أن يكون لكل واحد منها هناك قسمة — فلا مثوية ^(٣) إلا بالمعنى فقط ، وأما بغير ذلك فلا . وأما هذه التي في الأجسام فهي متتابعة في المعنى وفي غير المعنى إذا كانت أجساماً . وأما إذا لم تكن أجساماً ، فربما كان الكثير منها معاً كالثون والرائحة في النفاحة : فهذا ربما أشار إلى تفهيم شيء مما هناك مما لا يتباين إلا بالمعنى . وتلك لا منافرة فيها ولا مخالفة وهي بعيدة عن منافرة تجري بين غير ^(٤) الأجسام من الصور المتضادة والمتنافية التي لا يجوز اجتماعها معاً في ذات واحدة . بل صور المتضادات والمتنافرات هناك متسالة ^(٥) متساعدة ، كمال ^(٦) كل واحد بأنه مجامع ^(٧) للآخر وبحيث يصلح أن يجمع الآخر ويكون معه لروحانيته ^(٧) .

الميمر الخامس

[١٤٣ ب] فصل ^(٨) . المبدع على الإطلاق هو الذي وجوده من شيء آخر وله من نفسه أن لا يكون له وجود ، ثم ليس يتوسط مادة قدّر فيها وجود ذلك ، والمبدع على الوجه

(١) في (٢) تنمود . وهو تحريف (٣) يسوء

(٤) تفر (٥) متألّة (٦) باكال

(٧) هنا وردت الصليقة التالية في سلب النص في كلتا النسختين :

« من ميمر من كتاب « الأناث » مكتوب في مجموع الإلهية وهو الفصل الذي أوله : المبدع على الإطلاق وهو الذي وجوده ... إلى الفصل الذي آخره : وقد الحير أعظم من العسر النادر فإن ذلك شر عام تال . أنت إذا فكرت وحدت طبيعة البدن منفعة من الهيئات النفسانية ، وإن لم تكن الهيئات النفسانية موجهة نحو ذلك ، مثل أن الفكر في الحامض قد يفسد ، وتأمل العين الزمدة قد يبرد وتخيّل صورة حسنة لأن يجمع ينهض أعضاء الجاه ، وتخيّل المفزعات يزعم ، وتخيّل المزاج إلى البارد من غير أن يفقد الأمر النفساني ما يعرض من الأمر الضييع — كذلك حال أفعال طبيعة العالم من نفسه » .

وعلى هذا فليتنا أن ندخل هنا القسم المشار إليه وهو موجود في ١٤٣ ب إلى ١٤٥ ب .

(٨) هنا ترد العروج على هيئة فصول ولم نستطع تحديد المواضع المنروحة بالدقة من المطبوع من « أثولوجيا » . فهل هذه تعليقات عامة على بقية أجزاء الكتاب لم يراع فيها ابن سينا أن تشير إلى مواضع بينها ، بل إلى الأنسكار العامة الواردة « بأثولوجيا » ؟ أو لم يبق لدينا القسم من « أثولوجيا » الذي يشرحه هنا ؟ هذا إلى أنه غير موجود في ت .

للتخصص هو الذى مثل هذا الوجود له عند المبدأ من غير توسط واسطة أصلاً بوجه من الوجوه ، ويكون وجوده هذا من الموجد له [١١٤٤] بحيث لم يَتَسَكَّطْ عليه قبله العدم ، بل أن يكون المبدع أعطاه وجوداً مطلقاً وضع عدمه ، ليس أن عارض عدمه بمنع بعد تمكن . والإبداع نسبة المبدع إلى المبدع من حيث هذا الوجود . قال : ليس ^(١) فيضان الصور عن الأول الحق على سبيل ما يترتب في الفكر ويطلب بالروية بل أبدعت الإبداع الشريف الذى ذكروا ، مما يبدعها البارئ بذاته لا بتوسط شيء غير ذاته ، بل أبدع العقل بذاته ، ولما تجلى للعقل عقله العقل وعقل ذاته وعقل منهما كل شيء ، دفعة لا بطلب ولا فكر . فلما أبدع ذلك أبدع بعد ذلك — بعدية ذاتية لا زمانية — العالم الحسى وما فيه . — ليس إبداع تلك الأشياء كان لأجل هذا العالم ، فإن الأفضل لا يكون لأجل الأخس ، وليس أيضاً الجود وقف هناك ، وإن كان ذلك ليس لما بعده ولكنه ليس في إبداعه منع لأن يفيض الجود الإلهي إلى آخر ما يقبل منه الجود من ماهيات الأشياء المكتسبة وجودها من هناك . فلما لم يمكن أن يكون للمعنى الإلهي الفاضل واقفاً ووراءه إمكان ، ولم يمكن أن يكون في المعقول ماهيات تنال جميع أصناف الوجود العقلي والحسى ثم لا يأتيتها الجود الإلهي ، تعدى الإيجاد تلك الأشياء التامة الكاملة التي لو كان إيجادها حاجة من الموجد أو فاقة أو شوق إلى وجود شيء أو غرض في وجود شيء لكان بها غنية . لكن ليس الإيجاد لذلك ، بل لكون الجود أكل ما يمكن وكون الماهيات المعقولة صحيحاً لها أن تقبل وجوداً آخر حسياً وكون ما يصح وجوده من عند الفيض بإبداعه .

فصل : أول اثنتية في المبدع — أى مبدع كان هو — أن له بحسب ذاته الإمكان ، ومن جانب الحق الأول الوجود . ومن هذين تأتلف هوية موجودة . ولو كان المبدع عقلاً

(١) : « لم يدبر المدبر الأول حياً من الحيوان ولا شيئاً من هذا العالم السفلى » أو في العالم العلوى بفسكرة ولا روية البتة . فالحسرى أن لا يكون في المدبر الأول روية ولا فسكرة .
وراجع أيضاً : « ليس لقائل أن يقول إن البارئ رؤى في الأشياء أولاً ثم أبدعها . وذلك أنه هو الذى أبدع الروية ، فكيف يستين بها في إبداع الشيء وهو لم تكن بعد ؟ ! وهذا محال ، وهول إنه هو الروية ، والروية لا تروى أيضاً ؟ ويجب من ذلك أن يكون تلك الروية تروى ؟ وهذا ما لا نهاية له . وهذا محال . فقد بان وصح صحة قول القائل : إن البارئ — عز وجل — أبدع الأشياء من غير روية » (صفحة ١٦٤ س ٨ — س ١٣) .

فيقتل ذاته ويمقل الأول . وناله من الأولى بذلك للأول اثنيّنة تقع له لا بعد هويته ، بل بهما تكون هويته ، ثم يتبعها عقلها لما يتبعها ويصدر عنها ، فتكون تلك . وإن كان فيها كثرة ، فإنما هي كثرة لازمة بعد استكمال الهوية كما أن تلك الوجودات بعد الهوية . وبهذه الجهة جار أن يُبدع من العقل المبدع الأول ، عقل ونفس سماوية . وأما البحث عن أن كل واحد من تلك الاثنيّنة يكون لها أيضا اثنيّنة أخرى ، فيجب أن يكون على هذا . نقول : إنه لا يمكن أن نذهب إلى غيرنهاية ، فيجب إذن أن نقف عند وحدتين صرفتين ، فيكون أقل ذلك أن يكون أحدهما ماهية والأخرى وجوداً من الأول . فنقول : إن الماهية لا تركيب فيها من جهة النسبتين فإنها ليست مبدعة من حيث هي ماهية ، بل من حيث مقرون بها الوجود ؛ فليست الماهية إذا التفت إليها من حيث هي ماهية بمجموع ماهية ووجود من الأول به وَجَبَتْ ، بل الوجود مضاف إليها كشيء طارئ عليها . فليست الماهية تقتضي اثنيّنة في ذاتها لأنها ماهية ، بل لعل ذلك يكون لأنها ماهية شيء مركب في حقيقته . وأما جانب الوجود فلعل قائل يقول : وجود تلك الماهية في حيز نفسها ممكن أن يكون وأن لا يكون ، ومن الأول هو واجب فهو أيضاً متكرر ذو اثنيّنة بتسلسل إلى غيرالنهاية . فنقول : ليس كذلك ، بل وجود تلك الماهية ليس إلا نفس الوجود وليس شيئاً يلحقه الوجود ، بل هو نفس الوجود الذي يلحق الماهية وليس له وجود آخر حتى يُنظر هل هو [١٤٤ ب] له بإمكان ، وهو في نفسه وجود ، وهو أعم من وجود الإمكان ووجود الوجوب ، فمن حيث تلتفت إليه من أنه وجود ليس لك أن تحكم عليه بتخصيص إمكان أو وجوب . وأما كونه للماهية فممكن بإمكان للماهية وواجب من الأول ذلك الوجوب ، هو ذلك الوجود من حيث هو ذلك الوجود . وهذا الإمكان ليس جزءاً من ذلك الوجود حتى ينقسم به ، بل هو حال لازمة لتلك الماهية من نفسها . وذلك الوجوب هو حال لتلك الماهية مقيسة إلى الأول . والوجود نفسه ، من حيث هو معتبر بنفسه ، وجود فقط لا شيء من الأشياء الأخر ، بل ربما قارنها من غير أن ينقسم بها في نفسه . وأما أن الإمكان كيف يكون من لوازم الماهيات ، وهل يدخل مع ذلك في الإبداع أم لا يدخل ، وكيف القول فيه إن لم يدخل فيكون شيء بعد الأول غير منسوب إلى الإبداع ، وكيف القول فيه إن دخل — فقد سُرح في « الحكمة المشرقية » .

فصل : قال : إن الرحمة الإلهية توجب تدارك الضعف بما يمكن أن يتدارك به بحسب كل شيء من مادته وصنورته . فإن كان الحيوان ضعيفا عادما للعقل احتال له العقل الذي فيه ، أى الأمر العقلى الذى هو هبة وقوة من قوى نفسه التى تصوّره حتى تعطيه آلات دفاعة عنه جلابة إليه . ونعنى بالعقل ههنا النصيب من الأمر العقلى الذى كأنه فيض واحد لا يزال يتناقص وينحط من العقلية إلى النفسية إلى الطبيعية . وهذا كلام بحسب التخيل ، وأما بالحقيقة فليس الواحد بالعدد ينقسم بل بالتناسب .

فصل : قال : إن كان ذلك العالم تاما غاية التامة وهى الفضلية ، فلا محالة أن فيه الأشياء كلها — أى لأنه يلزمه من حيث هو عقل أن يعقل ذاته ويعقل جميع الأشياء التى نلزم ذاته ، لأنه إذا عقل ذاته كان عاقلا لما يلزمها بلا توسط وعاقلا لكل ما يلزم ما يلزم له وما أيضا بلا توسط إذ لم يكن عقلا بالقوة يحتاج إلى إخطار بالبال حتى يصير له ذلك الواجب أن يعقله الذى لا يمكن أن يحيله خاطراً بالبال . فإن هذا إنما يحوز فى العقول الناقصة . وإذا كان كذلك كان حكمه حكما لو خطرت لنا الأوساط بالبال على ترتيبها . ففعلنا بالضرورة جميع النتائج . وأما هناك ، فالذى لنا بالقوة الناقصة أو القوة القريبة من التمام هو بالفعل التام ، فيجب أن يعقل كل شيء ، وأن يعقل كل شيء : هو أن يحضره صورة كل شيء معقولة مهذبة عن الفواشى الغريبة .

فصل : قال : أما الحق الأول فكل ما يوجد عنه فهو معلوم له أنه يوجد عنه ويتبع وجوده وجوده ، ويصير به إمكانه وجوبا ، وإمكانه لا ينزل منه منزلة من يقصده ويجعله غاية ويطلب له وجوداً ، بل وجوده وجود يفيض عنه كل وجود على ترتيبه وعلى ما يعلم هو من الأصلح فى وجود كل شيء والأصلح لنظام الكل الذى نعلم أن فيضانه عن ذاته ممكن الإمكان الأعم ، وأن أحسن ما يمكن عليه أن يكون كذا فيصير المعقول عنده من إمكان وجود الكل عنه على الوجه الأصلح لنظام الخير موجوداً ؛ وسببه عقله لذاته وعقله للنظام الفاضل فى وجود الكل . وهذا المعنى يسمى « انبجاسا » من حيث اعتبار جانب الوجودات عن الأول « وإبداعا » من جانب نسبة الأول إليها . ولقائل أن يقول : إن كان وجود الأشياء لازماً لذاته على ما هى عليه فليس لتعلقها بأنه يعقل وجود الكل على أصلح الوجوه

تأثير، وإن كان إنما يتبع وجود الأشياء بعقله لزوماً [١١٤٥] إياه، فيكون إنما وجبت بتعقله لها، وتعقله لها ليس في مرتبة تعقله لذاته بل تابع لتعقل ذاته فيكون لذاته اعتبارها مع ذاته، ولذلك قبلية ذاتية على تعقله أو معية اعتبار ما لم يجب بل إنما يجب بتوسط أن يعقلها وإذا كان كذلك فتكون باعتبارها في درجة تعقله لها ممكنة أن تكون عنه. فتعقلها إذن ممكن عن ذاته، لا واجب عن ذاته. فإذا يجب إذن؟ فإنه إن عقلها واجبة كان عقله لها موافياً لوجوب لها عنه في أنفسها، صادفه العقل. وكذلك فيكون لزوماً عنه ليس بتوسط عقله لها بل معه أو قبله، فلا يكون إنما وجدت لأنه عقلها، ولا يكون إنما صلحت وانتظمت أحسن الانتظام لأنه عقل أن النظام الخيري ذلك، بل وجبت كذلك بتعقلها^(١). كذلك. فتكون إذن ذاته إما جلالة للأشياء إلى الوجود لا من حيث تعقلها بل من حيث ذاته، وإما أن تقول إنه يقصدها وينظمها. فإذا قلت يقصدها وينظمها، فقد قلت عليها مرة أخرى إنه يعقلها، لأن قصد مثله لا يجوز أن يكون إلا عقلياً. فبقى أن ذاته جلالة للأشياء إلى النظام، ليس إنما عقلياً على مراتبها وعلى الأصلح لها فتبع عقل ذلك نظامها، بل وجب عن ذاته نظامها فعقلها على نظامها. ويرتفع الشيء الذي تسميه أنت عناية وهو تعقل الأول للصحة والصواب. فيكون كون الأشياء من الأول صرف انبجاس لا يتعلق بتعقلها لها، وإن كان قد يصحبه تعقله لها. فنقول إن الأول تعقل الأشياء ممكنة عنه في حد تعقلها الأول، وعقله لها ممكن يتبعه لزوماً لوجوده فتصير بأن تعقلها واجبة عنه. فهي مع عقله لها في الترتيب الذاتي ممكنة، وبعد عقله لها بالترتيب الذاتي واجبة. ثم يُعقل وجوبها عنه بأحوالها: بعضها واجبة لازمة لما يوجد عنها، وبعضها غير واجبة بل ممكنة. وتعقل الأصلح لها من وجوه إمكانها، فيصير الأصلح من الممكنات لها بعد أن عقلت أصلح واجبا، وهو العناية، وهو العقل الأصلح ما يكون. وإن وجودها منه لسكال وجوده والرائد على السكال؛ وإنها إنما تلزم عنه لأنه على أفضل أنحاء الوجود فيصير كالمقصود بالمرض. وأما الحق ففنى بذاته عن كل طلب وقصد جميل أو غير جميل. فإن الجليل لا يكون علّة داعية له إلى شيء. والإلّحل به إن تحبب؛ وإن كان سواه فلا داعي؛ هذا بين عند العقول الصحيحة. وقد جل الأول عن

داع بدعوة وحامل يحمله وأمر خارج عن وجوده الأحسن به أن يكون موجودا ، بل وجود كل شيء عنه كذلك وتعقل ذاته الذات التي بها يمكن وجود كل شيء . ويجب تعقله لها ، وإن ذاته الذات الذي يلزم عنها الممكنات عنها لأنه يعقلها ، وهذا يتم كون العناية عنها ويكون للذات تقدم على وجوب الأشياء . وإنما يكون بالتقاس إليها إمكان الأشياء عنها ولا يكون وجوبها مع وجوبه بلا توسط وجوب صفاته التي له في ذاته . وأما الإبداع فأن يكون للشيء وجود عن الأول وحده ، فلا يكون كان الأول و شيء آخر من أسباب الشيء وشرائطه ، ثم وجد الشيء . وكذلك إن قال قائل كان الأول وإمكان وجود ذلك الشيء في نفسه ، فقد قدم عليه اثنين ؛ فإن قال كان الأول ولم يكن معه إمكان وجود ذلك الشيء في نفسه فكان ذلك الشيء ليس ممكن الوجود في نفسه ، وماليس ممكن الوجود في نفسه موجوده إما واجب لا علة له ، [١٤٥ ب] وإما ممتنع لا علة له أبضا ، ولا يصح أن يقال : إن إمكان وجوده هو حال العلة من حيث يصح عنها وجوده ، فإن ذلك قد بين خطؤه في الكتب . فالإبداع الحق أن لا يتمكن إمكان وجود الشيء أن يتقدمه مجاوراً لعدمه تقدماً قبلياً لانصطاحب هي وبعديتها معاً . إذ عرفت أن القبلات منها ما يصاحب البعديات ، ومنها ما لا يصاحبها . فيجب إذن أن يكون التقدم في الإبداع إن كان الإبداع وجود الشيء عن المبدأ وحده فقط بلا توسط سبب ؛ وشرط آخر هو تقدم ذات المبدع تقدماً ذاتياً ليس قبلياً منافية للبعدية ، وهي القبليّة الزمانية التي تصاحب الإمكان وكل شيء إليه مرجعه ، أي إنما يطلب الاستكمال من قبيله ويستكمل بالتشبه به .

فصل : قال يجب أن يترك^(١) أن العالم بأسرها مدينة دبرها الشريعة الفاضلة ، فجعلت لها أخرى منظومة بعضها مع بعض سابقة بعضها لبعض إلى نظام كلي وخير كلي ، وهو واحد في الأصل ويتشعب في الفروع ؛ كذلك السموات من جهة أخرى مدينة التدبير الأول المتوسطة بين مبدأ التدبير وبين منتهاه ؛ فيفيض عنها التدبير بحسب العناية وتتحرك للطاعة الأولى والنشبه بالمعقول المحض على ما عرف ، فينبهه نظام أو خير فيما دونه وإن لم يقصده بذاته لأجله ، بل المقصود غيره . وليس إنما يؤثر في عالم الكون والفساد بحركاته

(١) كذا في الأصل ولعله : يدرك ، واشبهه على السامع حرف الدال فكأن يترك .

وقواه لأجل أن حركاته وقواه لأجلها ، بل لسبب آخر تتبعه هذه التأثيرات . فربما ضرت وربما نَفَعَتْ ، لا قصد لها بالمضرة والشر ، بل هي ضروريات تتبعها لا بد منها ولا يصدر عنها المذمومات بالقصد الأول ، بل اتباع أمور ضرورية لازمة للخير لا يمكن أن تكون أسباب الخير أسباباً للخير على الجهة التي هي بها أسباب إلا وتلزمها بالضرورة في الأول . والندرة أمور ضارة وشرور ، مثل أنه لن يجوز أن يقع الانتفاع الكلي بالنار والماء في عالم الكون والفساد إلا ويكون هذا بحيث يتفق منه عند تصادم الأسباب المرتب كل منها في مرتبته المحمول لكل واحد منها حركته للخير الأعم أن يحترق منه شيء نفيس إن كان ناراً أو يفرق منه حيوان إن كان ماء . وأنه إذا جعلت النار لا بحيث تحرق الماء لا بحيث يفرق أو جعلت حركات الأشياء بحيث لا تنادى إلى التقاء نار وثوب نفيس أو وقوع حيوان شريف في الماء لم يمكن أن يكون لا ذلك الخير العام ولا ذلك الشر النادر . وقد خير العام أعظم من الشر النادر ، فإن ذلك شر عام .

فصل : تقول إنه لولا صنع الله وجلالته وأنه بحيث له هذه القدرة لم تكن ذاته الذات المتعالية ، لا أن هذا علة ذاته متعالية بل دلالة على تعالى ذاته وأنه يجب للذات المتعالية أن تكون بحيث يفيض منها الوجود على نظامه والخير على نظامه ، على أن ذلك تبع لوجوده لا على أن وجوده يشرف به ، بل لأن وجوده كما شَرَفَ بذاته وَجَبَ أن يفيض عنه الوجود فلو لم يفيض عنه الجود لم يكن ذلك سبباً لأن لا تكون ذاته شريفة ، بل كانت أولاً لا تكون ذاته شريفة لأمر لها في نفسها ولسبب يتعرض أن لا يفيض منه الجود ويلزمه ويتبعه . قالوا : لو لم يكن البارئ بحيث يفيد وجود كل ذات وكل دائم ، لم يكن الأول الحق ، لا أن كونه غير فائض عنه الوجود يرفع أوليته ، بل يدل على أن أوليته غير موجودة [١٦٤] لا على أن رفع هذا علة لرفع ذلك . وتقول إنما احتيج في العناية الإلهية كما هي عناية إلى وجود شيء مثل الهيولى يكون المكون منه قابلاً للكون والفساد لأجل أن أن تصير قابلة لتصرف النفس فيها ليكون في الملكوت نشوء النفوس الناطقة إلى غير نهاية مما لم يقبل ذلك صوراً على أحسن ما يقبل وجعلها له ومنفعة للجوهر الذي له النفس الناطقة وجعل كل أدنى كذلك للأفضل ، لم يضع الممكنات من التكوين الشريف وأوجدت ،

وإن لم يكن المقصود الأول بحسب العناية والفيض الإلهي انقسم إلى إفادة ما وجوده وجود ثابت دائم بالعدد وإلى وجود ما وجوده غير دائم ولا ثابت إلا بالنوع . فلو أفيض الوجود على أحد النحويين لم يكن الوجود مشتملاً على جميع أنحاء الوجود الممكن، فلمَ يَجِبُ أن يقف الوجود قبل الوصول إلى حيز الكون والفساد .

الميمر السابع^(١)

(آ) أى أن النفس هبطت لاستطاعتها وقدرتها للغلبة^(٢) التى لها لتصور^(٣) الوجود الذى يليها ويتلوها وهو الوجود الحسى ومُدَبَّرُها ولأن يستفيد منها الكمال .

(ب) أى إن كانت زكية [١١٥٢] يتأتى^(٤) لها أن تفارق^(٥) عالمها بسرعة لاستكمالها ومقارنة طبعها طَبَعِ مبادئها^(٦) العقلية ونزاهتها عن الأدناس المنبطة بعد انحلال التركيب الجسمى عن الحقوق^(٧) بالعالم العنلى وكانت بحيث تُسرِعَ لحوقها بما قبلها لم تتضرر^(٨) بهبوطها بل انتفعت به .

(ج) أراد أن البارى جعل^(٩) فى طباع النفس وقواه أن يفعل هذه الأفاعيل وينفعل

(١) : « النفس الصريفة السيدة » وإن كانت تركت عالمها العالى وهبطت إلى هذا العالم السفلى ، فإنها فلت ذلك بنوع استطاعتها وقوتها العالية لتصور الأنية التى بعدها ولتدبرها » (س ٧٥ س ١٦ — س ٧٦ س ١) .

(ب) : « وإن أفلتت من هذا العالم بدتصورها وتديرها إياه وصارت إلى عالمها سرياً ، لم يضربها هبوطها إلى هذا العالم شيئاً ، بل انتفعت به . وذلك أنها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته بعد أن أفرغت عليه قواها وتراءت أعمالها وأفاعيلها الصريفة الساكنة التى كانت فيها وهى فى العالم العنلى » (س ٧٦ س ١ — س ٦) .

(ج) : « فلولاً أنها أظهرت أفاعيلها وأفرغت قواها وصيرتها واقعة تحت الأبصار ، لكانت تلك القوى والأفاعيل فيها باطلاً ، ولكانت النفس تنسى الفضائل والأعمال المحسنة إذ كانت خفية لا تظهر . ولو كان هذا هكذا ، لما عرفت قوة النفس ، ولما عرفت شرفها . وذلك أن الفعل إنما هو إعلان القوة الخفية بظهورها . ولو خفيت قوة النفس ولم تظهر ، لفست ولكانت كائنها لم تكن البتة » (س ٧٦ س ٦ — س ١١) .

(١) فى ت : الميمر الرابع

- (٢) كما فى الأصل ، وظن أن صوابه هو : « وقوتها العالية » ، كما فى نس « أنولوجيا » (س ٧٦ س ١) ، على أن المعنى يستقيم عليه أيضاً . وفى ت : لعله (٣) يتصور (٤) فيتأتى (٥) تفارق ... وهو تحريف ظاهر (٦) عادتبا (٧) اللواحق العالم ... (٨) م : يتصور ؛ ت : يتصرع (٩) حصل

بهذه الانفعالات لتخلص بذلك إن وقعت ففُتِرَكَت^(١) عقلية على نوع يليق بالنفس أن تكون عقلية به ، ولولا ذلك لتعطل ما كان في قوتها من مساورة عالم الشر^(٢) والاستيلاء عليه وكسب الهيئة الاستعدادية مع النزاهة والاستكمال العقلي .

(د) ليس غرضه أن يشير إلى أن الباري استفاد بهذا منزلة أو درجة^(٣) أو كان خلقه للأشياء لينتفع فإن^(٤) يتعرف إلى أحد من خلقه بجلاله ولأن يُعَرَفَ بذلك أولى وأجل به وأعود عليه من تركه للتعرف ؛ ولأن يكون فيض الوجود عنه يجعله شريف الذات كامل الوجود . وليس الحال في ذلك كالحال في النفس ، فإن النفس تم بالبدن وتستكمل بالتصرف فيه . لكنه يقول إنه لولا صنع الله تعالى وجلالته وأنه بحيث له هذه القدرة لم تكن ذاته الذات المتعالية ، لأن^(٥) هذا علة لكون ذاته متعالية ، بل^(٦) دلالة على تماثل ذاته ، وأنه يجب للذات المتعالية أن تكون بحيث يفيض عنه الوجود على نظامه . على أن ذلك تبع لوجوده ، لا على أن وجوده يشرف به ، بل لأن وجوده لثما شرف بذاته وجب أن يفيض عنه الوجود ، فلم يفيض منه الوجود لم يكن ذلك سبباً لأن لا تكون ذاته شريفة ، بل كانت أولاً لا تكون ذاته شريفة لأمر لها في نفسها أو لسبب ففرض أن لا يفيض منه الجود ويلزمه ويتبعه .

(هـ) أي : لو لم يكن الباري بحيث يفيد^(٧) وجود كل دائر وكل دائم لم يكن الحق الأول ، لأن لا كونه فائضاً عنه الوجود يرفع أوليته ، بل يدل — لو كان — على أن أوليته غير موجودة ، لا على أن رفع هذا علة لرفع ذلك . ومراده أن يبين أن النفس لو لم تكن بحيث

(د) : « ودليل على أن هذا هكذا (أي ما سبق قوله في ج) ، الخليفة ؛ فإنها لما صارت حنة هيئة كثيرة الأثر متعنة واقعة تحت الأبصار ، صار الناظر إليها ، إذا كان عافلاً ، لم يجب من زخرف ظاهرها ، بل ينظر إلى باطنها فيمجد من بارئها ومبدعها . فلا شك أنه في غاية الحسن والبهاء لانهائية لغوها إذ فعل مثل هذه الأفاعيل المثلثة حسناً وبجلا وكالا » (س ٧٦ س ١٢ — س ١٦) .

(هـ) : « فإذا لم يكن الأشياء الدائمة والأشياء الدائرة الواقعة تحت الكون والقصاد موجودة ، لم حقاً يكن الواحد الأول علة حقاً . وليس يمكن أن لا يكون الأشياء موجودة وعلتها علة حقاً ونور حقاً وخير (في المطروح : علة ونوراً وخيراً ، بالصب) » (س ٧٧ س ٣ — س ٥) .

(١) أن وقعت ففُتِرَكَت (٢) من مبادرة عالم النفس (٣) وجه

(٤) أن (٥) أن : نائفة

(٦) بل دلالة على نظامه والخيير على نظامه على أن ذلك تبع ...

(٧) يفيض

يمكنها التصرف المذكور كانت لا يثبت^(١) لها شرفها .

(و) كأنه يقول : وإنما احتيج في العناية الإلهية ، كما هي عناية ، إلى وجود شيء مثل الهيولى يكون المكون منه قابلاً للكون والفساد لأجل أن تصير قابلة لتصرف النفس فيها ليكون في المكون نشوء النفوس الناطقة إلى غير النهاية ، فلم يقبل صور على أحسن ما يقبل وجعل آله^(٢) ومنفعة للجوهر الذي له النفس الناطقة وجعل كل أدنى كذلك للأفضل ، فلم تُضَيِّع الممكنات في التكوين الشريف ما وجدت ، وإن لم يكن المقصود الأول بحسب العناية .

(ز) إن الفيض الإلهي انقسم إلى إفادة ما وجوده وجود ثابت دائم بالمعد ، وإلى وجود ما وجوده غير دائم ولا ثابت إلا بانوع . فلو أفيض الوجود على أحد النوعين لم يكن الوجود مشتملاً على أنحاء جميع الوجود الممكن ، فلم يجب أن يقف الوجود قبل الوصول إلى حيز الكون والفساد . وقال إن العقل والنفس ، وإن تقدمتا^(٣) الطبيعة بالذات ، فهما تاليتان للطبيعة في تأثيرهما في العالم الحسي القابل للكون والفساد .

(ح) قال : هذا يدعى أن لنفوسنا إذا فارقت الأبدان تأثيرات في هذا العالم وحفظاً

(و) : « كذلك لم يكن ينبغي أن يكون النفس في ذلك العالم العقلي وحدها ولا يكون شيء قائم لآثارها ، فمن أجل ذلك هبطت إلى العالم السفلي لظهور أفعالها وقوتها الكريمة . وهذا لازم لكل طبيعة أن تفعل أفعالها وتؤثر في الشيء الذي يكون تحتها » (ص ٧٧ س ١١ — س ١٥) .

(ز) : « لما قبلت الهيولى الصورة من النفس ، حدثت للطبيعة ثم صوّرت الطبيعة وصيرتها قابلة للكون اضطراراً . وإنما صارت الطبيعة قابلة للكون لما جعل فيها من القوة النفسانية والمثل العالية . ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة ومبدأ الكون . فالكون آخر المثل العقلية المصوّرة وأول المثل المكونة . ولم يكن يجب أن يقف المثل القواع للصورة للجواهر من قبل أن تأتي الطبيعة . وإنما كان ذلك من أجل العلة الأولى التي صيرت الأليات العقلية فعلا وفواعل مصوّرة للصور العرضية الواقعة تحت الكون والفساد » (ص ٧٩ س ٣ — س ١٠) .

(ح) : « (إن النفس إذا صارت في هذه الأشياء الحسية الدنية وصلت إلى الأشياء الضعيفة القوة العقلية النور . وذلك أنها لما فطنت في هذا العالم وأشرت فيه الآثار العجيبة ، لم تر من الواجب أن تحملها ، فتدثر سريعاً ، لأنها رسوم . والرسم إذا لم يمدّه الراسم بالكون ، اضمحلّ وفسد وانعسى ، فلا يقبّل جلاله ولا تبيّن حكمة الراسم وقوته . فلما كان هذا هكذا ، وكانت النفس هي التي أثرت هذه الآثار العجيبة في هذا العالم ، احتاجت أن تكون هذه الآثار باقية) . وذلك أنها لما رجعت إلى عالمها وصارت فيه ، أبصرت ذلك البهاء والنور والقدرة فأخذت من ذلك النور وتلك القوة ، وألفته إلى هذا العالم ، فأمدته بالنور والحياة والقوة . فهذه حال النفس . وعلى هذا تدبر حال هذا العالم وتكرمه (في المطبوع : « تدبر » ، وتلزم « على هيئة مصادر ») » (ص ٨٢ س ١٦ — ص ٨٣ س ٦)

(١) غير واضحة في الأصل في م ، وفي ت : كان ينبغي لها شرفها (٢) م : من

(٣) ن : تقدم .

لنظام العالم . والذي يجب أن نعلمه في هذا ، أن النفوس إذا فارقت الأبدان واستكلت بالعقل التام بالفعل [١٥٢] ب [حصار] لواهرها قوة أفضل مما كانت وكأنها جنس قد ولد وله في عالم الولادة أحوال أخرى وقوة أخرى ؛ وهي بمثابة أن تشارك الملل والمبادئ في القبض على هذا العالم بحيث لو جاز أن يوجد في هذا العالم مزيد في الكمال تقبله وفي الاستعداد يكون له ، لكن يجب أن يزداد كل وقت نظام هذا العالم وفوائده ، بل لكان قد حصل منه ما لا نهاية له وهو على الزيادة . إلا أن استعداد المادة ومنتهى احتياها محدود ، وذلك الحد ليس يقصر عن تديره المبادئ الأولى حتى إذا انضاف إليها ماله قوة أخرى راد في ذلك . وهذا مثلاً كما يتوهم أن الماء في تسخينه حداً محدوداً ، وأن ذلك الحد قد يخرج إلى الفعل بسبب نار ماعينة يصل إليه ويزيد على النار أضعاها مضاعفة ، لم يقبل الماء من التسخين إلا ما في قوته أن يقبل مع صدق قولك إن كل نار منها مبدأ للتسخين وفيه قوة التسخين .

(ط) أى كما أن الأسماع إذا شغلها الضوضاء والجلبة لم تسمع شيئاً ، كذلك النفس مشغولة بما يورد عليه العالم الحسى ، عن الشعور بعالمها .

(ي) أى لكل نفس قوتان : قوة مُتَدَّة لِيُحَسَّ بها مواصلتها لعالم العقل ، وقوة مُتَدَّة لِيُحَسَّ بها مواصلتها لعالم الحس . والقوة الأولى هي العقل الهولاني فالعقل بالملكة . والقوة الثانية < وهي > أقربها إلى النفس ، العقل العلي . وهذه الحواس الباطنة والظاهرة . (يـ) قال إن نفس السما غير مبتلاة من بدنها بما تختلف أحواله وأوقاته فيختلف تديره ويحتاج إلى جلب واقع ودفع مضار فيختلف أيضاً تديره ؛ بل جوهره واحد متشابه

(ط) : « فإن قال قائل : فلم لا نحس بذلك العالم (أى العلوى الذى كانت فيه النفس) كأنحس جهنا العالم ؟ قلنا لأن العالم الحسى غالب علينا ، وقد امتلأت أذهاننا من شهواته الذمومة ، وأسبابنا من كثرة ما فيه من الضوضاء واللمط (فى الطبوع اللفظ) ، فلا نحس بذلك العالم العقل ولا نعلم ما يؤدى إلينا النفس منه . وإنما أقوى على أن نحس بالعالم العقل وما تؤدى إلينا النفس منه متى علونا على هذا العالم ورفعنا شهواته الدنية ولم تشغل بشئ من أحواله » (س ٨٣ - س ١٣ - س ١٨) .

(ي) : « إن لكل نفس شيئاً يتصل بالجسم سفلاً ، ويتصل بالعقل علواً » (س ٨٤ - س ٦) . (يا) : « والفلس الكلية تدبر الجرم السكى يعنى قوتها بلاجب ولا نسب ، لأنها لا تدبره بالفكرة كما تدبر أفعالنا ، بل إنما تدبره تدبيراً عقلياً كلياً بلا (فى الطبوع : لا) فسر ولا روية (فى الطبوع : روية) . وإنما صارت تدبره بلا روية (فى الطبوع : روية) لأنه جرم سكى لا اختلاف =

الأجزاء ، متشابه الأحوال في الأزمان ، لا يحتاج أن يختلف الحال في مراعاة أمر كليته وأجزائه ولا ينبغي فيحتاج أن يدبر الخارجات عنه ، فلا تحتاج النفس معه إلا إلى علاقة وإلى تحريك له وحده بسيط فتكون العلاقة البدنية غير صارفة له عن العلاقة العقلية ، فيكون موجودا لها من جانب العقل مامن شأنه أن يوجد لها منه في أول وجودها .

(ب) يعني أن النفس ثابتة لعالمها التي هي متعلقة به كمن تكون في يده شيء وقد نسيه . وإذا نسبت عالمها نسبت اللذة الحقة التي لها منه اشتغالا بالذلة الغاية ، الأهم إلا أن تُبْزَهر نفسها فيبقى لها من البدن ضرورات العلاقة ويسقط عنها أكثر الشواغل فهناك تكاد تشبه نفس الكل ، وإن كانت من جهة أشرف منها .

< الميمر الثامن >

قال ^(١) : إن سأل سائل أن النفس قد تدرك المعقولات في هذا البدن وذلك بملاحظة عالم العقل ، أندركه بقوة صرفه لذاتها أو باستعمال العمل معها ؟ فإن كانت تدركها بالذلة التي

= فيه ، وجزؤه شبيه بكتله ؟ وليست تدبر مزاجات مختلفة ولا أعضاء (في الطلوع : الأعضاء) غير متشابهة ، فنحتاج إلى تدبير مختلف ؛ لكنه جرم واحد متصل متشابه الأعضاء ، وطبيعته واحدة لا اختلاف فيها (ص ٨٤ س ٦ — س ١٢) .

(ب) : « فإن قويت النفس على رفض الحس والأشياء الحسية الدائرة ولم تملك بها ، دبّرت هي هذا البدن بأهون السمي بغير تمب ونصب ، وتشبهت بالنفس الكلية ، وكانت كهيتها في السيرة والتدبير ، ليس بينهما فرق ولا خلاف » (ص ٨٥ س ٢ — س ٥) .

١ « فإن قال قائل : فالنفس إذا كانت في هذا العالم فكيف تعلم الأشياء التي في العالم العقلي ؟ وكيف تدركها : إما بالقوة التي كانت تعملها بذلك وهي في ذلك العالم ، أم تعمل بغير تلك القوة ؟ وإن كانت تعملها بتلك القوة ، لم يكن بد في ذلك أن تدرك الأشياء العقلية ههنا كما كانت تدركها هناك ؟ وهذا محال ، لأنها هناك مجردة محضة ، وهي ههنا مشوبة بالبدن . وإن كانت النفس تدرك الأشياء ههنا بفعل ما ، والقمل غير القوة ، فلا محالة أنها تدرك الأشياء العقلية بغير قوتها الدراك ؟ وهذا محال ، لأن كل إدراك لا يدرك شيئا من الأشياء إلا بقوتها المرئية التي لا تفرق الشيء إلا بفساده . قلنا إن النفس تعلم الأشياء المالية العقلية ههنا بالقوة التي كانت تعمل بها وهي هاك . غير أنها لما صارت في البدن احتاجت إلى شيء آخر تنال به الأشياء التي كانت تأملها مجردة . فأظهرت القوة القمل وصيرته عملا ، لأن النفس كانت تكنى بقوتها في العالم الأعلى ولم تكن تحتاج إلى القمل ، فلما صارت ههنا احتاجت إلى القمل ولم تكف بغوتها ، والقوة في الجواهر العقلية المالية [و] هي التي تظهر الفعل وتُسَمِّمه ؟ وأما في الجواهر الحسية فإن القمل هو الذي يتمم القوة ويأتي بها إلى العاية » (ص ٩٦ س ٩ ، ٩٧ س ٤) .

لها في ذاتها فتكون لا حاجة لها إلى الفعل والعمل ، فعلى في البدن كالجردة عن البدن ، وليس كذلك بل إنما تستكمل أفعالها وهي في البدن بأفعال وفكر وآلات وإن كان لا بد لها من فعل فلا يُنتَفَع بقوتها في إدراك المعقولات فيكون إدراكها للمعقولات بالآلات . وهذا محال : فإن المعقولات لا تدرك إلا بالقوى الفيزيائية التي للجواهر النفسانية دون الآلات الخارجية . فالجواب أن النفس لا تدرك العقليات الصرفة إلا بقوتها تلك ، لكنها لما صارت بدنية ، أى محتاجة إلى البدن في أفعالها ، احتاجت إلى شيء آخر تجلوه به القوة ، ويكملها ويصيرها كما ينبغي أن يكون لها في ذاتها ، فلا تكمل تلك القوة لعملها لأنها احتاجت إلى زيادة فيها وجلاء لها ومعتبر . وإنما كملت للأفعال التي بها تنال ذلك الجلاء والاستعداد التام فصارت عمالة بعمل لتكمل القوة وتجعلها بمطالعة المحسوسات مهياة لقبول فيض [١٥٣] من فوق تتم به قوتها . ولو كانت للنفس قوة كاملة بها تتصل بالعقل ، لم محتج إلى أن تلبس الأبدان ، فإن ملابسها الأبدان لتكامل تلك القوة . قال إن القوى في الجواهر العالية تقع تامة مقارنة للفعل ، وإنما تكون القوة فيها ليس أن يمكن أن يكون عنها الفعل وأن لا يكون ، بل إنما التي يصدر عنها الفعل وجوباً لكاملها ثم استفادها بعد كمالها بنفسها ، لأن كل شيء منها يفعل بعد الأول وبعد ذاته كل شيء من ذاته ، ولأنه يلزم . وأما في الجواهر التي في هذا العالم فإن القوة إنما تكمل بالفعل ، كما ترى أن قوة الكتابة سيدة فتصير بالاستعمال قربية ، وكذلك الصناعات وغيرها . وأما هناك فالقوة توجب الفعل وتنتج . وهذا فالقوة إنما تقوى وتنشأ بالفعل .

ذَكَرَ^(١) الشاهدة الحقة : [و] هي التي لا يكون الالتفات فيها نحو الصور الحقة من غير حاجة إلى ملاحظة ما ينتجها أو يكون عنه ، وإنما تكون إذا تمت القوة وكلت فتشاهد الجنس الحق بالقوة التي لها دون عمل أكثر مما يسميه النهوض ، وهو كالأعراض عن هذا العالم وشواغله والإقبال على عالم الحق ، ولا محتاج إلى هذا النهوض إذا كانت متجردة .

(١) « إن الشيء الذي به ترى النفس الأشياء العالية والعقليات وهي هناك ، تراها وهي هنا وهو قوتها ؟ وفعلها إنما هو نهوض تلك القوة . وذلك أنها اشتافت إلى النظر إلى ذلك العالم ونهضت بقوتها واستعملتها غير الاستعمال التي كانت تستعملها وهي هناك ، لأنها كانت تدرك الأشياء هناك بأهون السبل ولا تدركها هنا إلا بتعب وشقة . وإنما ينهض تلك القوة في خواص الناس ومن كان في أهل السعادة . وبهذه القوة ترى النفس الأشياء المرغوبة العالية التي كانت هناك أو هنا » (ص ٩٧ - ص ١٢) .

قال^(١) : إن الأنس التي تفارق الأبدان لا تخلو من أعشبة ولبوسات ، وإنها تحتاج أن يكون لها بدن ما ، يكون له به تعالى ما تُتَّبَقُّ به إن كانت قد وجدت الكمال العقلي ، وإن الأجسام السماوية لا تمتنع أن تستعملها أنس غير أنفسها ضربا من الاستعمال . والنفس إذا تمت قوتها في هذا البدن فبالحرى أن يكون لها أن تستعمل بدله — لضرورة ما وحاجة ما — بدنا أجلا منه وأشرف .

قال^(٢) : إن النفس إنما يجوز أن تذكر المعاني الجزئية مادامت لها الآلات التي بها تنال وتخيّل المعنى الجزئية ، وهي آلات بدنية . ونفوسنا إن كان حقا ما نظن بها أنها ربما كانت لها علاقة مع الأجسام السماوية حتى تكون مثلا كالرُئي لها وتكون مرآة واحدة مشتركة لعدة ناظرين فيها — جاز أن يكون هناك دُكر ، فإذا تنزلت من العالم العقلي الذي هناك العقل المحض والإدراك المحض للمعنى الكلي العقلي ، فأول حيز الدُكر هو عالم السماء ، فيجوز أن يكون لأنفسنا أن تذكر هناك شيئا . وأما أنه كيف يجوز وتوسط ما ذا يكون ، فليطلب من «الحكمة الشرقية» . وليس يبعد أن يكون لبعض أنفسنا ، ونحن في هذه الأبدان ، علاقة مامع الأحوال السماوية وبها تتصل بالنفس السماوية فنأخذ الجزئيات منها في النماات وغيرها فإذا فارقت البدن فكانت بدنية بعد ، كانت لها تلك العلاقة أشد . وبذلك العلاقة البدنية يتأتى لها أن تتجدد عليها الأحوال ، وتسلخ عن الهيئات المستفادة من هذه الأبدان .

قال^(٣) : الصور المادية لا تصلح أن تتصور المقولات من حيث هي معقولة ، بل تتصورها على نحو آخر .

قال^(٤) : إن النفس تُرَبِّئُها العقول الفعالة وتممها ، فإنها لها كالولد لأن عقلية النفس غير جوهرية بل مستفادة .

(١) يجوز أن تكون الإشارة إلى قوله : «وذلك أنه إذا اعتقت (في المطلوب : اعتقت) الأكوان النفس دائما ليت ما كانت فيه من قبل» (س ٩٩ س ١٠ — س ١١) ، ثم إلى ما ورد بعد في الصفحات التالية عن السكواك . غير أن الإشارة هنا أيضا ليست صريحة ، بل منكوك فيها تماما .

(٢) يجوز أن تكون الإشارة هنا إشارة عامة إلى ما ورد في الصفحات ٩٨ وما يليها من نصرة ديقص . فليس فيه إشارة صريحة إلى نص بالذات ما لدينا .

(٣) : « : » إن النفس عقلية لذا صارت في العقل . غير أنها وإن كانت عقلية ، فإن عقلها لن يكون إلا بالتفكير والروية ، لأنه عقل مستفاد . فمن أجل ذلك صارت تفكر وتروى . إن عقلها نانس ، والعقل هو شمس لها كالآب والابن : فإن الآب هو الشرى لابنه والمتسم له . فالعقل هو الذي يتم النفس ، لأنه هو الذي ولدها (س ١٠٥ س ١٣ — ١٧) .

قال ^(١) : إنه لما كان مبدأ الأشياء كلها الباقي بذاته والحق بذاته ، كانت الأشياء كلها نازعةً إليه إما بالاختيار وإما بالإرادة وإما بضرب من الإلهام وإما بحسب < ميل > الطباع إلى حب البقاء ، وطلبه بالشخص أو تخليه ليبقى بها بالدفع ولتحركه بذلك .

قال ^(٢) : إن جميع ما يتأدى إليه الوجود داخل في العناية الأولى ، وبسبب العناية الأولى [١٥٣ ب] ما يحال العفونات إلى حيوانات هي أشرف من أن تكون عفونات ، وهي التي تتغذى بالعفونات فتأخذها من الهواء ومن الماء ومن الأرض كأنها كساحات للعالم .

قال ^(٣) : ليست الفضائل — وبالجملة ، المعاني المعقولة — مرتبة في النفس بالفعل دائماً كأنها تنظر إليها ، بل إنما تحضرها إذا فكرت فيها . فقول إنها إذا كانت طلبة لها فكرت ، وإذا كانت واحدة لها ، فكلاً شاءت أقبلت عن الأمور البدنية إلى جانب العقل فاتصلت بالعقل . وإنما لا تشمل المعقولات عند العقل دائماً بالفعل لأن النفس منا تخلو عنها ، ولو لم تخلُ عنها لكانت ممثلةً بالفعل بها وليس لها خزانة كالذكر ، فإن الذكر للحسوسات ؛ بل للنفس اتصال وانفصال ، والذكر طلب استعداد تام للاتصال . فإذا فكرت وعلمت ، كان لها أن تتصل متى شاءت ، وأما أن الخطأ كيف يقع منها وكيف يزول عنها وكيف يعود إليها ، ففيه كلام طويل .

[مهييج أفمولوجيه على بقاء النفس . قال : « النفس الناطقة تعرف ذاتها والأشياء التي لا تلابس الميولى ألبته . وكل ما يعرف ذاته والأشياء التي لا تلابس الميولى ألبته فإنه غير جسم ومفارق للأجسام » . أما : غير جسم ، فلأنه يعرف ذاته ، وأما : مفارق للأجسام ، فلعرفته بالأشياء التي لا تلابس الميولى ألبته . فالنفس الناطقة إذن غير جسمانية ومفارقة للأجسام . وكل ما ليس بجسم ومفارق للأجسام لا ينحل كانهلال الأجسام ولا يتفرق ولا يبيد إذا فارق البدن كما يبيد العرّض . فالنفس الناطقة إذن لا تنحل ولا تبيد إذا فارقت

(١) « ونحن أيضاً قوامنا ونجاتنا بالفاعل الأول وبه تعلق وعليه اشتقنا وإليه نميل وإليه نرجع ، وإن تأينا عنه وبسببنا فأفاننا مصيرنا إليه ومهجنا » (ص ١٣٢ س ١٢ — س ١٤) .

(٢) يجوز أن تكون الإشارة إلى قوله : « ورى هناك العقل الصريف قسماً (في المطبوع : فيها) عليها ومدبراً لها بحكمة لا توصف والقوة التي جعل فيه مبدع المالمين جيداً » (ص ١٠٧ س ١ — س ٣) أول ما من مواضع مختلفة من العناية الإلهية وردت في أماكن متفرقة من الكتاب .

(٣) يجوز أن تكون الإشارة إلى ص ١٣٣ وما يليها ؛ ولكن الإشارة غير صريحة .

البدن . وكل ما لا يفسد على أحد هذين الوجهين فهو غير فاسد . فالنفس الناطقة إذن غير فاسدة أيضا . — كل ما يفسد في جوهره ففيه شر خاص به لجوهره ، والنفس ليس منها من الشر الخاص بها مُفسد لجوهرها . فالنفس إذن غير فاسدة في جوهرها . — أيضا النفس عارفة بجميع الأشياء الموجودة بذاتها ، وكل عارف بجميع الأشياء الموجودة بذاتها فهو غير جسماني ومفارق للأجسام كلها . فالنفس إذن غير جسمانية ومفارق للأجسام . وكل ما هو غير جسماني ومفارق للأجسام كلها فهو غير فاسد وغير مائت ؛ فالنفس إذن غير فاسدة ولا مائة .

حجة أخرى في بقاء النفس : النفس تعطى الحياة أبدا لما توجد فيه إذ كانت هي الملة في حياة ما يحيا من الأبدان ، وكل ما يُعطى الحياة أبدا لما يوجد فيه فلن يقبل ضد الحياة ، إذ كان ليس شيء من الأشياء التي تُعطى أبدا أمرها من الأمور تقبل ضد الأمر الذي تعطيه . فالنفس لا يمكن أن تقبل ضد الحياة التي تعطىها وضد الحياة الموت . فالنفس لا يمكن أن تقبل هذا الموت الذي هو الشيء الذي يعطيه البدن أعني الحياة . حجة أخرى : في كتاب السياسة قال : النفس ليست تفقد من ذاتها الخاصة ، وكل ما يفسد إنما يفسد من ذاته الخاصة به ؛ فالنفس إذن ليس تفسد ^(١) .

آخر الموجود من هذا .

والحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله الطيبين الطاهرين الأخيار

(١) واضح أن هذه الفقرة الحامة «بجميع أفلاطون على بقاء النفس» لا تنسب لى شرح «أبولوجيا» بل هي من التعليقات وأنواع الحشو الكثير الموجود في هذه المخطوطة ، لأنه يلوح أن ناسخها أو من أشار عليه بنسخها قد شاء أن يقيّد مذكرات ومعلومات وفوائد مأخوذة من هنا وهناك .

أو يجوز أنها كانت في تعليقات ابن سينا على آبولوجيا وهو ببيل شرح المير التاسع منه : «في النفس الناطقة وأنها لا تموت» ، قدّم لشرح هذا الفصل بذكر حجج أفلاطون على خلود النفس . ولعل هذا هو ما يفسر ذكرها في هذا الموضع .

من كلام الشيخ الرئيس أبى على بن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم بالعزيز الحكيم أثق ، وعليه أتوكل

الحمد لله رب العالمين ، وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين ، وحسينا الله ونعم الوكيل .

- ٥ (أ) المشرقون : قد تحققتنا ، من أمر النفس ، شرف الموضوع ؛ فأما دقة البراهين وألفظ المذهب ، فالذى يشتمل عليه هذا الكتاب من ذلك ، فهو دون ما فى كتبه من أجزاء العلم الطبيعى .

- (ب) أما معوتها فى العلم الطبيعى ، فظاهر ؛ لأنها تعرف أحوال الحرث والنسل ، ولأن السماء أيضاً تتحرك بالنفس . ويتبع ذلك توابع من علم الطبيعة . وأما فى العلم الإلهى ، فلأن من النفس يُتوصل إلى معرفة الأمور المفارقة للمادة وتصوّر كيفية الإدراك بالعقل . وقد ١٠ يُتوصل من معرفة أن حركة السماء نفسانية إلى أحكام إلهية تعرف فيما بعد الطبيعة . وأما الرياضيات فلا مدخل لعم النفس إليه . فيشبه أن يكون أشار بقوله : « الحق » ، إلى الأمر الموجود دفعا للموهوم .

(ج) أى لما كان مبادئ الأمور المختلفة مختلفة ، صمب أن تطلب البادى التى

- ١٥ إليها تنسب النفس .

(د) النفس لفظ يدل لا على جوهر الشئ الذى يقال له نفس ، بل على كونه محرّكا ومُدركا أو ما يشبه ذلك ، وجوهره مجهول ؛ فلذلك هو مطلوب ، لأن جوهره ليس جزءاً من حدّ كونه نفساً ، لأنه يعقل كونه نفساً من جهة كونه محرّكا ومدركا لبدن بحال مخصوصة فقط من غير زيادة . ولو كان النفس اسماً موضوعاً له من جوهره ، كان يجوز أن يُطلب وجوده ، ولكن كان لا يُطلب جنسه فإنه جزءه وخدّه . وبالجملة تأمل أقاويل الشرقيين فى ٢٠ المقدمات أنها متى يُطلب ومتى لا يطلب .

(هـ) كأنه يطلب هل النفس موجودة بالقوة قبل البدن ، أو بالاستكمال . وإنما تحتاج

أن تلبس البدن . أو يعنى أنه يطلب : هل الأمر الموجود للنفس بذاته من المقولات حاصلة له بالقوة ثم يخرج إلى الفعل ، أو هو بالفعل له أبداً على ما برهن أفلاطون ؟ ويشبه أن يكون أراد : هل النفس مبدأ عنصرى ، أو مبدأ صورى ؟

(و) أى هل نفس البدن اسم لشيء واحد مجموع من عدة أشياء مثل بدنه ، فيكون لكل جزء فعل خاص مثل ما أن للقلب من أجزاء البدن فعلاً^(١) وللكبد آخر ؟ والنفس ذات واحدة لها قوى شتى ، تفعل بقواها المختلفة أفاعيل مختلفة ، وذاتها واحدة نملؤها الأولى بعضو واحد .

(ز) هل هي واحدة بالنوع أو بالجنس وحده حتى يكون لها من حيث هي نفس حد ومن حيث هي نفسانية أو إنسانية حدٌ أخص .

(ح) أى لست أقول ، لما أوردت الحى متناً للجنس ، أى أخذه من حيث هو كلى وجنسى فإن ذلك أمر متوهم ومتأخر عن الوجود الخارج إلى الوجود الوهمى ؛ وكذلك كل عام من حيث هو عام .

(أ) ليس يورد هذا على أنه واجب ، بل على أنه موضع شك ثم سيُسَنُّ^(٢) أن التصور بالعقل غير التخيل ، وأنه يكون بلا تخيل البتة .

(ب) كان يجب أن تصح كل واحدة من هاتين المقدمتين ، ولم يفعل ذلك ولم يتعرض له .

(ج) إنه أورد مقدمة وأتبعها مقدمة أخرى ، لا على أنها استثناء ، ولا على أنها نتيجة ولو شاء لقدم [١٥٤ ب] ما آخر ، وآخر ما قدم ، وكانت النسبة تلك بعينها .

(د) قال المشرقيون : قوله وإن لم يكن شيء يخصها فليس يمكنها المفارقة ، بناء على أن الشيء لا يوجد إلا وله فعل وانفعال ، وإلا كان معطلاً . وهذا كلام من جنس المشهور لا يصح العلوم . فربما كان للشيء كمال في نفسه لا يتعدى إلى غيره ولا يتعدى إليه من غيره . ولم يجب من ذلك في بديهية العقل أن لا يكون موجوداً . وأما قولهم لأنه يكون معطلاً ، فإنه قول إذا حصل يرجع إلى المصادرة على المطلوب الأول ، فإنه كان يقول : وإلا فإنه يكون

(١) في الأصل : فعل .

(٢) مهلة النقطة في الأصل .

غير فاعل فعلاً ، ولا ينفعل انفعالاً . وهو نفس الدعوى ويحتاج أن يردف بالكبرى ، فيقال : وما كان كذلك فهو غير موجود . فحينئذ يقال : من أين عِلِمَ هذا ؟

(هـ) قوله : لسكن الأمر في ذلك أوردته على سبيل الاستظهار في البيان للتأني ، فنقول : وإن لم يكن لنا شيء يخصها ، أى باغرادها من كل وجه ، فليس يتبين أن يكون مفارقاً ، ولكن يكون الأمر فيه كالأمر في المستقيم .

(و) يجوز أن يكون يعنى بكل نفس النفس الناطقة وغير الناطقة ، وبالفلس المشار إليها النفس الحيوانية التي تذكر انفعاليتها ؛ فيكون معناه أن النظر في جوهر النفس الناطقة من حيث هو مفارق وغير مُلَاسٍ للمادة ، ليس من عمل الطبيعي . ويحتمل أن يكون يعنى بكل نفس النفس السمائية والأرضية ، وبالنفس المشار إليها نفوس الحيوانات الأرضية .

(ز) أى إنما عني بقولي غير مفارق أنه : ولا في الانزعاج أيضاً لا مثل لا مفارقة ١٠
السطح والخط . قال الشرقيون لم يبين ما قاله إن الغضب لا يمكن أن يُجَرَّد عن الموضوع الخاص ، فإن الغضب هو نفس شهوة الانتقام . وأما الغليان فلازم من لوازمه مثل حرارة الوجه وانتفاخ العروق في العين . فليس ذلك جزءاً من ماهية الغضب . وقد يُفهم الغضب ولا يُدري هل معه غليان دم القلب ، بل ولا يُدري هل قلب وهل دم . فقول الرجل ليس بواضح في أن يبين أن الغضب لا يقبل الانزعاج .

١٥
أعلم أن الشيء الذي لا يوجد إلا مع بدن يفهم منه ثلاثة وجوه : أحدها أن يكون ذلك الشيء صورةً بدنية ؛ والثاني أن يكون سببه حالة بدنية ؛ والثالث أن يكون معه انفعال بدني لا يخلو منه . والأول من هذه الثلاثة يوجب أن يكون الشيء غير موجود إلا مع البدن ، وأن يكون الموصوف به غير قائم دون البدن ، وهو أن يكون ذلك المعنى من حقه أن يكون صورة قائمة بالبدن ، فيكون الذي ينسب إليها أولاً نسبة الملازمة إلى السطح ٢٠
قائماً في البدن . وأما إذا كانت المشاركة على أن البدن سببه ، فليس يجب من ذلك أن يكون السبب قائماً في البدن أيضاً . فإنه جائز أن يؤثر الشيء فيما لا يقارنه ، وأن يتأثر عنه تأثر السموات عن الحركات الأولى المفارقة سواء جعلت التأثير من المفارقة للبدن في البدن ، أو جعل التأثير من البدن في المفارقة إذا كان المفارقة قد ينفعل ، فإن كل واحد منهما [له] تأثير من متأثر إلى متأثر قابل . وكذلك إن كانت المشاركة على أن انفعال أحدهما يتبعه ٢٥

انفعال في الآخر . فهو أيضا راجع إلى مثل ذلك : فالغضب والشهوة لا يكتفي في الدلالة على أنهما بدنيان صرفان^(١) أن البدن بحسب أحواله يؤثر غضباً وشهوة ، فلا يبعد أن يكون البدن إذا صار بحال صار لها النفس المتفارقة بذاتها الموصلة بعلاقة ما تستعد أن يحدث فيها انفعال خاص بها من أسباب [١٥٥] بدنية ، أو إذا صارت النفس بحال مما يخصها تتبع ذلك حال في البدن من غليان دم أو انتشار عضو . فالذي ندرى أن النفس غير متعلقة بنفس الدم التثبت في البدن ، وقد تعرض له انفعالات تابعة لانفعالات النفس أو العصور الذي به أول تعلق النفس . وكذلك يجوز أن يكون التأدي للحسوسات من خارج إلى البدن ومن البدن إلى النفس ؛ فيكون الحاسُّ النفس ، وإن كان السبيلُ البدن . وإذا توهمنا أن النفس بلا بدن فجاز أن يتأدى إليها من الأمور البدنية ما من شأنه أن يتأدى إليها . وأما ما تأدى إليها فليس بواجب أن يقطع عنها ويَزول ، إلا أن يصحح أن ذلك لا يثبت إلا بالمقابلة مع السبب . وجزاء أن تكون لها انفعالات خاصة لا تلزمها انفعالات من البدن . فالمرح أن الغضب والشهوة والحسُّ أمور تقوم في المادة البدنية لم يجب أن يحكم أنها انفعالات بالشركة بسبب أنها تشتد وتفترو أو تسترخي وتضعف ، أو تتبعها أحوال بدنية مع اختلاف أحوال البدن . والدليل على أن الغضب والشهوة لها انفراد حكم بوجه ، أن العقل يمنع الغضب ويمنع الشهوة ، ولا يمكنه أن يمنع الألم الحسى ولا اللذة الحسية . فمعلوم أن هذه مبادؤها الأولى في النفس . ويعرض لها أن تؤثر في البدن إذا تركت ، حتى إذا مُنِعَ العقل عن ذلك ، لم يفعل البدن بشيء . فلا يبعد أن يكون الغضب أو الشهوة أسراً في النفس يتبعه أمر في البدن من غير أن يكون هو معنى في البدن أو قائماً به . وقال جالينوس : إن الأخلاق تابعة لمزاج البدن ؛ ولو كانت الأخلاق تابعة لمزاج البدن ، لم يكن بعيداً أن يكون على أن النفس ، وإن كانت مباينة للبدن في القوام ، فإنها تتأثر مع كل مزاج تأثيراً روحانياً تستعد به لسرعة غضب أو مُهم أو غير ذلك . والذي يقوله الإسكندر ونبينه^(٢) أن النفس لا فعل لها بذاتها من هذا القبيل . وليس في جميع ذلك ما يدل على أن النفس صورة في الجسم .

(١) في الأصل : صرفين .

(٢) من : ونه .

- هذا الكلام قد غرَّ كثيراً من يميل إلى أن لا تبقى النفس ألبتة . فقالوا إن هذا الرجل حكم بأن أحوال النفس كلها شركة حتى يلزم من ذلك أن يكون النفس لا تنهياً لها للمفارقة . وقد التبس عليهم الأمر من وجهين : أحدهما لأنه يقول بشبه وليس يحزم القول جزماً ؛ والثاني لأنه سلف له في مُقَدِّم المقدمة الشرطية الفعل والانفعال جميعاً . فيجب أن يكون القول في المقدمة الثانية ، وإن لم يكن لها شيء يخصها — أى عما ذكرنا من الفعل والانفعال — وإذا كان كذلك كان الاستثناء الذى يمنع المفارقة . ولكن يشبه أن يكون لاشئ من أفعال النفس واغفلاتها يخصها حتى ينتج أنها ليس ينهياً أن تكون مفارقة . وهو إنما أورد الانفصالات وحدها وحين يتجرد لأن يرى أن للنفس أمراً يخصه نذكر أن ذلك الأمر ليس من حقه أن يسمى انفعالاً ، بل هو أمر فعلى . والدليل على أنه يريد ذلك أنه يعيد أشياء انفعالية مثل الغضب والسرور والشجاعة والبغض والحجة . فإذن غرض ١٠ الرجل غير ما ذهبوا إليه . وقال المشربون : ومع ذلك فإن استدلاله على أنها بسبب ما يظهر معها من أحداث بدنية ، ويظهر معها من هيئات بدنية خاصة للمذخور والنضبان ، وبسبب أنها تسرع في بعض المستعدين — استدلال ضعيف ، كما شرح قبل . أى أن الناس [١٥٥ ب] طلبوا النفس من أحد الطريقتين أو من مجموعهما .

- (آ) قال المشربون : ما كان يجب أن يورد أفلاطن بعد انبدقليس ، فينبه على أنك ١٥ تظلم انبدقليس . فإن الناس يعلمون أن أفلاطن يرى أن النفس جوهر غير جسمى ، فتأولوا كلامه أنه يعنى بما يقوله أننا نقول كل شئ بصورة عندنا في العقل كان جاداً^(١) أو إنساناً أو أى شئ كان . فتبينوا أيضاً أن انبدقلس ذهب مذهب هذا التأويل — يعنى مُدارسات أفلاطن .

- من هاهنا يبين أن المقولات لا تدرك بعظم ، وشئ من عظم بياناً كلياً . وإن كان ٢٠ أوردته جزئياً كأنه يخاطب طيأوس ويرد العظم على نحو ما يقول هو . فقول إنكم تقولون إن العقل جسمانى ، ويتصور العقول بالملامسة جزءاً بعد جزء . فليتنا عرفنا كيف تتصور الشئ بجزء منه وبشئ منه : الجزء عظمى ، أو بجزء على سبيل الاستعارة ، مثل نقطة ما ،

- إذا كانت النقطة بلامستها تنال الشيء وتصوره . فما معنى الدوران والانتقال على العقول فإنه إن كان يُنال بكل ملامسة بعرض في كل آن بنقطة . وتلك الملامسات في قوتها غير متناهية ، فيكون إنما يدرك الشيء مراراً غير متناهية . وإن كان إنما يدرك بعظم سواء كان عظاماً مجلوباً من حركة مستدير لا يلاقى معظمه إلا بحركة مثل المدور بتدحرج على مسطح أو كان غير مجلوب به . فأمّا أن يكون ذلك العظم مستحقاً لذلك الإدراك أو لا يكون مستحقاً ؛ فإن كان ذلك العظم مستحقاً لذلك الإدراك ، فيجب أن يكون لنسبة عظيمة بين المدرك والمُدرك . فيحسبه أن يكون المدرك العقلي شيئاً مشاركاً إليه ، معه نسبة مخصوصة ، مثل ما للخير . وذلك غير واجب ، فإن من المدركات العقلية ما لا يتجزأ ولا ينقسم في النسب العظمية . وإن كان ذلك العظم غير مستحق له ، فيكون الإدراك قد حصل بما هو دونه . فإنه إن كان بالوصول دور ، إنما هو أقل منه ، لا يحصل الإدراك حتى يستوفيه . فذلك القدر مستحق . وقد قلنا إنه غير مستحق ؛ هذا محال . فإذن يجب أن يكون الإدراك حصل قبله . ثم الكلام في ذلك المقدار الذي يحصل فيه قبله ، مثل الكلام فيه ، فيكون إذن قد أدرك الشيء مراراً كثيرة ، بل بغير نهاية . وإنما كلالنا في إدراك واحد من حيث هو واحد . فإن كان قد يجري في الإدراك أن ينال بأى جزء كان ، فما الحاجة إلى الحركة ؟ وإن كان يحتاج في الإدراك إلى أن يقع لكل التصور ملامسة ما مع كل التصور ، فاللامسة جزءاً بعد جزء لا غناء له ، لأن كل واحد منها لا يُنال به تصور ؛ وكل واحد منها يبطل عند انتقال الملامسة بالدور إلى جزء آخر ، فلا تحصل الملامسة بالكل معاً ، فلا يتهاى ألبتة الملامسة بالكل معاً . ثم كيف يدرك المعنى التجزئى إن كان يدرك بغير تجزئى ، وغير التجزئى ؟ وهذا الكلام عامٌ لوجوه كثيرة ، سواء كان يُدرك بحركة أو بغير حركة ، وبلامسة وغير ملامسة . أما باللامسة والحركة ، فالأمر فيه ظاهر ؛ وأما إذا أُريد به وجه العموم فليعلم قبله أن المعنى للعقول ، وإن كان من المعانى التى لها أوضاع وأعظام ، فإنه لا يختص بوضع ولا عظم ، ولا يمكن أن يحمل له ألبتة ، من حيث يعقل ، وضع ولا عظم مخصوص . فإن المعنى العقول هو المشترك للجميع . وإذا خص بوضع وعظم مشار إليه معين ، وجب أن لا يشترك فيه الجميع وإذا كان كذلك ، فالمعنى العقول مُبرأ عن الأوضاع والأعظام العينية وعن سائر

- الواحق التي يجوز أنه [١١٥٦] يعرض لجزئياته من الكيفيات والإضافات وغير ذلك ، بل إنما يكون الأمر المشترك فيه ، فإذا حللنا الصورة المعقولة أو العلم العقلي شيئاً متجزئاً ، وفرضنا لذلك التجزئة جزءاً بالفعل بالقرض ، كما نفرض للجسم الأبيض جزءاً بالفعل بالقرض أو بسبب آخر من الأسباب التي توجب نوعاً من التجزئة ، وإن لم يفككت الاتصال . فإما أن يكون المعنى العقلي كما هو موجوداً في كل واحد من الجزئين ، أو يكون لا كما هو ، أو لا يكون موجوداً بوجه من الوجوه . فإن لم يكن لا هو ولا شيء منه موجوداً في شيء من الجزئين ، فكلية الجزئين خال عنه أصلاً . فإن التريع أيضاً ، وإن لم يوجد في جزء السطح الذي يوجد فيه التريع ، فإن شيئاً منه وما يتم هو به موجودٌ فيه لا محالة . وهذا بين بنفسه . وإذ كان هو في الجزئين معاً موجوداً ، ففي كل واحدة منهما صورة معقولة مما غناء ما في الجزء الآخر في أن يتم ذلك المعقول ، ولأى سبب اختص المعقول بأن ١٠ أخذ من العظم كليتته دون جزئيته أو جزءاً منه بعينه دون جزء ، وإذ كان حقيقة ذلك يتأتى أن يرسم في الجزء كما يرسم في جزء أعظم منه ، أو في الكل . وإذا كانت الحقيقة لا توجب ذلك ، فإنما يوجب ذلك الاختصاص معنى مضاف إلى الحقيقة . ولا يخلو إما أن يكون لازماً له أو عارضاً لوقت وحين ، وفي بعض الأقسام والأحوال . فإن كان لازماً له ، وجب أن يكون موجباً لازماً له . فوجب أن يكون ذلك الاختصاص واجباً . فوجب أن ١٥ أن لا يكون الانقسام إلى أجزاء متشابهة في الصورة . وقد فرضنا أنه كذلك . فإذن هو عارضٌ له .

- ونحن قد أخذنا المعنى العقلي مجرداً عن الأحوال الأخرى غير ماهيته وما توجه ماهيته في أن يعقل . فبين أن القسم الذي اعتبرناه فاسد . فبقى القسم الآخر ، وهو أن لا يكون المعنى في أحد الجزئين كما هو في الكل ويكون مخالفاً له . فلا يخلو إما أن يكون جزءاً من ٢٠ معناه ، أو لا يكون . فإن كان جزءاً من معناه ، والآخر جزءاً آخر من معناه ، فالمعنيان أجزاء الماهية ، وما كانا ليتفقا في تمييزهما إلى أن جزأنا نحن وقسمنا ، بل هما في أنفسهما متميزان ، وإن لم يكن جزءاً من معناه وشيئاً منه فكل واحدٍ منهما جزءاً من معناه . فلنا أن نهزئ مرةً أخرى وقسمة أخرى ولا نف . فتكون إذن أجزاء المعاني للشيء الواحد

بغير نهاية . وهذا محال . فإذا لم يمكن أن يُجعل المعنى المقول ممثلاً في شيء منقسم فإن كان المعنى المقول غير منقسم — ولا بد من معنى مقول غير منقسم ، إما لأنه آخر ما ينتهي إليه أجزاء القسمة إلى مبادئ الحد ، أو لأنه بعض الذوات المشبهة للنقطة مثلاً وللمثل إن كان غير منقسم ثم يقدر في منقسم — وجب من ذلك أن ينقسم على النحو الذي ذكرنا ، وكان لا يمكن أن ينقسم بمشابهه ولا غير مشابهه ، لأنها تكون حينئذ آخر المعاني على ما بيننا . والمعنى لا جزء له ، فبين أن المعنى المقول — كان منقسماً أو غير منقسم — فإنه لا يمثل في عظم ساكن أو متحرك . هذا ، وإن ^(١) جُلّ المثلث للمعنى المقول شيئاً ^(٢) لا يتجزأ كالنقطة ، فإن كان ذلك بالملامسة والمحاذة أو غير ذلك ، فمن البين أنه ممتنع ، وإن كان بغير [١٥٦ ب] ملامسة لم يمكن أيضاً ، فإن الذي لا يتجزأ لا يفرد بشئ يختص به فيصير الانفراد في الوضع من جميع جهاته عما يليه . وقد عُلِمَ أن ذلك باطل . فبين من هذا أن المعنى المقول لا يُصور في جسم ولا في شيء ذي جسم وفي جسم . وأما المحسوسات والتخييلات فإنها أشياء مأخوذة مع أعراض لها تختص بأعظام ما على سبيل ما توجهه الملامسات والمحاذيات ونسب الأعظام والأوضاع في الجهات والأبعاد ، فلا يحصل إلا كذلك . وتلك تقتضي أعظاماً معينة ومقادير معينة ، والمقول النسب غير معتبر مع الأجسام بالقرب والبعد ولا مناسب للأعظام والأوضاع ، ولهذا السبب يختلف المحسوس عند الحس بحسب اختلاف هذه الأحوال . ولهذا يرى الشيء مرة صغيراً ، ومرة كبيراً بحسب البعدين . ولهذا السبب لا يحس الإنسان من حيث هو إنسان ، ولا الخيال أيضاً تحضر صورة متخيلة إلا على وضع معين وقدر معين ، وبحيث لا يصلح أن يكون محمولاً على كل إنسان ، وذلك لأنه فعل بآلة جسمية لقوة جسمية . فقد انضح وتبرهن حقّ التبرهن أن المقول لا يُنال بمنجزى ولا يعتبر بمنجزاً ^(٣) ، وأن المقول الواحد لا تقع عليه ألبته التجزئة التي نكون على سبيل المجاورة والترتيب . وإذا كان كذلك ، فالمقول غير مدرك بمنجزى ولا عظم . ويجب أن تعلم أن أرسطو توقع أن يُعلم من هذا الموضع أن المقول لا يلحق بقوة جسمية ، وأن النفس

(١) م : فإن .

(٢) م : شيء .

(٣) م : منجز .

العاقله جوهر، غير جسماني ولا منطبع في جسم، وإنما يَبْنِيهِ وبين الجسم علاقة أخرى. فهو بعد هذا لا يشتغل بإثبات أن النفس العاقله تفارق أو لا تفارق. وإنما يشتغل بأن: أى قوى النفس يصحبها إذا فارت، وذلك في الثالثة من مقالات الكتاب. ويجب أن نعلم أنه قد بقي علينا في تفهيم هذا البرهان عهدتهُ شيء واحد، وهو أن الإدراك العقلي يكون بأخذ صورة معقولة مطابقة لصورة الشيء الذي يقال إنه عقل، وليكن هَذَا دَيْناً. فإن أحببت أن تحمل هذا البرهان كالحسوس كما يفعله المهندسون فاجعل العظم العاقل ا ب والصورة للمعقولة ح د واقسمهما معاً بخط ه ز. واعتبر ا ه هل فيه شيء من ح د مثل ح ز، أو ليس فيه. وذلك الشيء هو نفس ا ه ب ح د، في المعنى أو غيره في المعنى وشيء منه. واعتبر كيف يكون ح ز في المعنى هو ح ز د ح د، وهما غير إن أفهما بالشخص غير بن^(١)، أو بالمعنى. ولم يجب أن يكونا بالشخص غير بن. ثم انظم الكلام على الوجه المذكور، واعتبر أيضاً انقسام ا ه إن احتجت إليه؛ ١٠ وستجد هذا في كتب المشركين [كالحسوسة].

(١) يعني أنه وإذا كانت التصور بالعقل يحتاج إلى دوران لا يقف، فلا يجب أن يكون الجوهر العقلي مقتبطاً به وحريصاً عليه. وإن كانت تلك الحركة ليست ذاتية دائمة فهي عارضة قسرية من محرك من خارج يجب أن يكون على خلاف مقتضى طبيعته، فيكون التصور بالعقل أمراً خارجاً عن مقتضى طبيعة العقل. ١٥

(١) أى أن الأشياء التي نؤمن أنها حركات وأنها للنفس، هي مثل الاعتماد والسرور والإحساس والتمييز. ويعني بالتمييز الحيواني الذي هو مكانه الوم أو تصرف العقل في الخيالات، ليس الإدراك [١٥٧] العقلي، نصوراً كان أو تصديقاً، فإن ذلك يُغَيِّرُ دلته قولاً بعد قليل. قال: فهذه يُظَنُّ أنها حركات، ثم يُظَنُّ أن النفس تتحرك بها.

(ب) أى أنا، وإن سَلَّمْنَا أن هذه حركات، فإنها حركات للبدن من النفس، ٢٠ لا حركات في نفس النفس. وذلك أن النفس إذا تمثلت فيه رأى ما فَظَّنَّ — وإن لم يكن ذلك نفسه حركة للنفس ولا للبدن — عرض للقلب انتفاخ ولذمه عليان، فكان ذلك غضباً. وكذلك في سائر الأعراض المذكورة. فال المشركيون: هذا القول غير مُحَصَّل، وذلك أنه

- إذا نسب إلى النفس رأى ما ، فليس نفس ذلك رأى غضباً . فإنه قد يعرض مثل ذلك ويكون مع ضد الغضب ؛ ونفس غليان الدم ليس هو الغضب ، لأن الغضب يعقل غضباً وأذى هي شهوة من النفس إلى الانتقام ، ولا بدري أنه غليان نفسه ولا مع الغليان . وإذا تصوّر الإنسان غليان دم القلب في نفسه لم يتصور المعنى المطابق للاسم الذي هو الغضب . وإذا أضاف الغليان إلى شهوة الانتقام جعله غلياناً من الغضب كعمول الغضب لا كجزء من الغضب ، ولا هما جزءان من معنى الغضب فلا يُعرَف إذن الغضب فيما بين ذلك وكذلك سائر العوارض . فيشبه أن يكون الغضب حالاً تختص بالشئ الذي معه الرأى ، ويكون حيث الرأى ، أو يكون في غيره ، إلا أنه غير الجسم الذي يصفونه ، أو يكون في ذلك الجسم ، كأنه غير الحركة التي يصفونها . قال المشريقون : فيحتاج إذن أن يُبحث في هذا ، لا مثل هذا البحث ولا يقتصر على هذا القول . ١٠

- (١) قال المشريقون هذا يصح إن لو تقدم فين أن موضوع الغضب شئ غير النفس مبين له جملة ، أو هو جملة ، مركبة منه ومن البدن . قالوا : ثم قوله إن هذا سببه ؛ فقول القائل إنها تنسج وتنبى كان هذا قولاً باطلاً^(١) . وليس هذا بقول باطل ، بل النفس في النسج والبناء مستعمل لآلات ملازمة بدنية وآلات مضافة إليها من خارج تتحرك هي عن النفس ، والنفس فيها المحرك الأول ، وإليه ينسب النسج والبناء . فإن الإنسان من طريق ما هو إنسان ينقسم في نسجه إلى محرك وإلى آلات . فإذا نسب النسج إلى الجملة فيكون كما ينسب الفعل إلى جملة محرك وآلات . وهذه النسبة لا تمنع أن يكون المحرك منها هو المحرك الأول وأن ينسب إليه الفعل وهو أن يكون الفاعل بالحقيقة . ثم مع هذا فإن كون النفس محركاً كالبدن أمر يختص بالنفس ، ليس يمكن أن يقال إن كونه محركاً أمر بشركة بينه وبين البدن . وإذا كان كذلك فالنفس هي المبدأ الأول للنسج والبناء وهو بالحقيقة التساج والبناء ، وإن كان الناس يجرّون على حسب الظاهر وعلى حسب قلة تمييزهم بين المحرك بذاته والمحرك ، تجرى^(٢) فيه الجملة مجرى المحرك والتساج . فإذا كان يجب أن تجرى النفس في نسبة

(١) ص : قول باطل .

(٢) الأصل غير واضح تماماً ، وهو : والمحرك لم فيه الجملة مجرى ...

الغضب إليها محرماً في نسبة النسيج إليها فهي أيضاً المبدأ الأول للغضب .

- (ب) أى فإذن هذه المعاني التي اسمونها حركات ليست في النفس ، بل في البدن ؛ فتارةً إذا حصلت في البدن ماضى أسمرنا إلى النفس فيكون الابتداء منها ، كما أن الإحساس يتم بتأثير في البدن يؤدي إلى النفس ؛ وبارة يكون ابتداءها من عند النفس ويؤدي ذلك إلى وجود الحركات في البدن أو السكونات مثل التذكر ، فإن مبدأه [١٥٧ -] حياة في النفس ، ثم تعود الهيئة المتذكّرة فتتحرك بها الروح التي فيها الخيال ، أعنى القوة للصورة ويرسم فيه منه . وإما قال : أو السكونات ، لأنه إما يسميها حركات على وجه المساعدة ؛ وليست بحركات ، بل هي هيئات تحصل مستقرة ، فتكون أشبه بالسكونات .

لما فرغ من الانفعالات التي هي ماضى بمشاركة البدن أراد أن يعلم أن هاهنا أمراً^(١)

- يختص بذات النفس بلا شركة . فقال : فأما العقل وهو الإدراك العقلي المحض ، تصوراً كان أو تصديقاً ، فإنه شيء يكون فينا بعد ما لم يكن ، أى في أنفسنا ؛ وليس مما يفسد . ولو كان ذلك مما يفسد لأجل البدن ، لكان يضعف لأجل ضعف قوى البدن . فكان لا يمكن أن يكون شيخ ألبنة تُتَحَفَّظ فيه العقولات ويُتَصَرَّف فيها إلا أضعف مما يكون في شبابه ، كالحال في جميع قواه البدنية . وكان تأليف التماس في هذا أن يقول : لو كان العقل يفسد لأجل فساد البدن ، لكان كل عقل يضعف لأجل ضعف البدن . ثم نستثنى نقيض التالي وهو أنه ليس كل عقل يضعف لأجل ضعف البدن ، فينتج بعضُ المقدم ويصحح نقيض التالي بقياس من الشكل الثالث :

كل ما يعقل به من شيخ فهو عقل .

وليس كل ما يعقل به من شيخ يكل ويضعف في الشيخوخة .

- ٢٠ فينتج : فليس كل عقل يكل ويضعف عند الشيخوخة .

ثم يقول : ولكننا نجد ما يمرض — أى أحياناً — من كلال فعل الشيخ إنما يمرض كما يمرض في الحواس — يعنى بهذا أنه ليس بالواجب في صحة ما قلنا أن لا يكون عقل الشيخ يكل ألبنة . بل إذا كان عقل ما لم يكل في الشيخوخة — وإن كانت العقول تكل

- فيها — فالمطلوب صحيح . فإيه يجوز أن يكون الفعل الذي ليس بشركة قد شغل عنها الفاعل بأفعال بالشركة ، مثل ما يعرض للفارس الراكب فرساً رديء الحركات نزاعاً من أن يشتغل بمراعاة مركبه عن أفعال خاصة به ليس صدورها عنه بشركة الفرس . وكذلك قد يشتغل الإنسان عن خواص أفعاله لما يتلذذ به من مشاركة غيره أو بتأذى . ويجوز أن يكون الفعل الذي ليس بالشركة إنما يصار إليه من الفعل الذي بالشركة ، مثل أنه قد يحتاج في اكتساب المعقولات في أول الأمر إلى تخيلات تنصرف فيها النفس تصرفاً سنذكره ، فإذا عيق عن استعمال التخيلات لآفة في أعضاء التخييل ككل فيها عن عقله . فالشيخ إذا عرض له أن بكل وأن ينصرف عن المعقولات ولا يتصرف فيها ، فالسبب أنه قد شغل عن أفعاله الخاصة أو عرضت له آفة في آلات ربما احتاج إليها في الابتداء ، لا لأن الأصل ضعف أو انفصل ؛
- ١٠ — أعني بالأصل النفس — ؛ وإلا لكان كل شيخ يفقد كمال عقله عند التشيخ ؛ وليس كذلك . بل ربما صار تصويره العقلي حينئذ أفضل . بل هذا سبب عائق له عن خاص فعله على النحو الذي ذكرناه ، كما يعوقه عن صحة الحسن . ومعنى هذا أنه يجعل الحسن أسراً تابعاً للنفس التي هي الأصل ، فائضاً منه إلى الآلات . إذ النفس عنده واحدة هي الأصل والقوى تفيض منه في الأعضاء بحسب الأعضاء وقبولها . ويرى أن النفس الحساسة ليست نفساً أخرى ، بل نفسانية أو قوة فائضة عن النفس الأصل إنما كمالها بالعضو [١٥٨] الذي هي كمال له . وهذا شيء يتكفل المشرقيون بتنظيم القول فيه . فكما أن النفس يعرض له بسوء مشاركة البدن أن لا يفيض عنه الشيء الذي ليس فيضه عنه بشركة البدن . وكيف والبدن هو القابل ، والنفس هي مبدأ الإفاضة ، بل فيضه منسوب إلى النفس وحدها . وإنما لا يفيض أو يفيض لا على الكمال بسوء مشاركة البدن . كذلك قد يعرض سوء مشاركة البدن أن لا يتم الفعل الخاص بالنفس من النفس . فالشيخ لم يؤت في كلال تعرض له في التصور إذا عرض بسبب أن النفس الأصل قد انفلت شيئاً ، بل سبب عارض له كذلك لم يؤت في كلال حتى يعرض له حتى تكون قوة الخير الفائضة عنه بسبب أن جوهره قد انفلت ، بل لسبب عارض له . ولو أعطى الشيخ عيناً كمين الشاب في المزاج لكان جسده مثل حس الشاب . ولو كان قد انفلت أصل النفس شيئاً لكان — وإن صلحت الآلة — لا يتم فعلها بها ، أو الموضوع لا يتم إفاضته عليها . فبين أن النفس في الشيخ — وإن ضعفت حاسته ،
- ٢٠
- ٢٥

- غير منقطعة في نفسها ، بل عارض لها حال عارضة من خارج تموقها عن خاص ضلها ، كما يفرض في السكر وفي حال المرض . وكذلك إذا عرّض للتصور العقل والنظر المنسوب إليه أن تغير حاله واختلف ، فلأن شيئاً من الأسباب الباطنة في البدن عرض له خال كما يتعرض في مثل الإحساس ، ولكن في الأعضاء الظاهرة . وأما أصل النفس وذاته الأولى الحقيقية فلم تنفیر ألبتة ، ولم تتوجه إلى الفساد . وذلك لأن الشيء الذي به نقل ، لا يمكن أن يكون مشاركاً للبدن في القوام لما علمت ، ولأن الشيخوخة قد لا يخلقها ولا يضعفه ويضعف سائر القوى . واعلم أن هذا البيان خاصٌ بالنفس الإنسانية . وأما النفوس الأخرى فلا يسلم فيها أن العين إذا صلتحت أبصر السنُّ فيها كالشباب . وذلك لأن العين ، وإن صلّحت مزاجها ، فإن القوة تأتيتها من عضوٍ آخر هو المبدأ ، أو من قوة أخرى هي أصل النفس .
- فإذا كان الحيوان معناه في السن فكان النفس الأصل منه بدنياً ، وجب أن تعرض للنفس ١٠ الأصل آفة بالأسنان ، فلم يكن الفاعل قوياً على الفعل ، فلم يتمّ الفعل ، وإن كان المنفعل تام الاستعداد ويكون كما يتعرض أن يلحق الدماغ آفة والعين صحيحة المزاج والتركيب ، فتلحق الإبصار آفة . ولم يورد أرسطو مثال الخيل مثال الحس على أنه أمر ظاهر لا ريب فيه . بل على أنه مثال من نفس المذهب ، يقال فيه ما يقال في المقدمة التي يقاوم بها إعراض — فكانه قد أعرض أحد — فقال : والشيخ يكل في التصور العقل . فكل ما يكل ، فيه سبب آفة ١٥ في مشارك ما ، فذلك لآفة في الأصل . فبين أن ذلك لا يجب أن يكون لآفة في الأصل ، بل يجوز أن يكون لكذا . وقولنا في الحس أيضاً هو هذا القول ، فإنه يصدر عن النفس ، ثم يعرض عائق فلا يصدر عن النفس على ما ينبغي ، وإن لم يكن بالنفس آفة فإنه يجوز أن تكون لا لآفة في النفس بل لآفة في شيء غيره وهو المنفعل وأن يكون الشيخ لو صلتحت عينه وأعضاء أخرى أن كانت متوسطات بين النفس وعينه لحصلت له قوة باصرة يبصر بها كما يبصر الشاب . ٢٠
- وكما أن هذا يجوز أن يدعى ويقال من غير أن يكون [١٥٨ ب] محالاً في نفسه ، إلى أن يبين أمره ، فكذلك يجوز أن يقول أيضاً إن هذا المبدأ قد يشغل عن فعله ويعاوان عن فعله من غير آفة في جوهره . فتكون إذن الكبرى في قياسهم غير مُسلم . ولقائل أن يقول إن الشيخ لعله إنما كان يمكنه أن يستمر في أفعال عقله على الصحة ، لأن عقله يتم بعضه في البدن يتأخر إليه الفساد والاستحالة وإن ظهرت الآفة في سائر القوى والأعضاء . لكنه ٢٥

- يجب أن يعلم أن الأعضاء الطرفية إنما يلحقها الضعف والفساد لضعف يسبق إلى المبادئ ولو كانت المبادئ صحيحة ، لانخفضت الأطراف ولم تسقط قواها ، وكان الحال فيها هو الحال في شرح الشباب . فإنما تسلم المبادئ والأطراف لأنها تكون قد نزلت عن درجتها الأولى وانخفضت وحلت بين الأطراف وبين الفاعلات فيها . فلا كبد الشيخ ولا دماغه ولا قلبه على الحال الصحيحة أو القريبة من الصحيحة . ولذلك نجد في نبضه وفي بوله وفي أفعاله دماغه الطبيعية تفاوتاً عظيماً . ثم لقائل أن يقول : إن الشيخ تخيّل أيضاً وتذكره وحفظه محفوظاً^(١) ليس دون حال عقله . والجواب أنه ليس كما نظن به . فأما ذكره للأمور الماضية التي في ذكره لها كالتشاة ، فإنما يكون ذلك لأن تكرر مذكوراته على وهمه وهو شيخ أكثر من تكررهما عليه وهو شاب . فيكون السبب المؤكد للحفظ أقوى فيه منه في الشاب ١٠
- فإن استويا فإنما يستويان بسبب المنفعلة وإن كان أضعف . فالسبب المؤكد له أكبر ، على أنه ليس كذلك ، لا في حفظه لصور المحسوسات ، ولا في حفظه لمعانيها . وإن شئت أن تعلم ذلك فحرب حفظه لها وقد تأديا إليه وهو شيخ ، وقته بمثل ذلك وهو شاب أو صبي . فنجد أنه لا يتحفظ له الشيء ، لا عدداً ولا مدةً ، كما كان يتحفظ له قبل ذلك ، ونجد تذكره لما فات أضعف أيضاً إلا فيما للعقل سبيل إلى المعونة فيه . وأما الأمور المحفوظة قديماً فإنما ينساوي فيه حفظها وحفظ الشباب ، لأنه ليس ينساوي فيها السبب المحفوظ عدداً . ومع ذلك فإن المرتسم من ذلك في حفظ الشباب أوضح وأصفى وأشد استصحاباً للأحوال المطيعة به ؛ والمرتسم في حفظ الشيخ أطمس وأدرس وأخفى لوحاً ولعناً . ولقائل أن يقول إن الشيخ ليس إنما يوجد سليم العقل بحسب الأمور العقلية الكلية : بل قد يوجد أنقب رأياً وأصح مشورة من الشاب في الأمور الجزئية الخيالية . وأنت لا تقول إن خياله أسلم من خيال الشاب أو مثله . فالجواب عن ذلك أن ذلك بسببين : أحدهما لأن آلاته أكثر ، والثاني ٢٠
- أنه يستعين بما هو مساوٍ لمثله من الشاب أو أقوى بسبب قلة المنازعات . فأما أن آلاته أكثر ، فهو أن الأمثلة الجزئية عنده أكثر ، لأن تجاربه أوفر . ثم إنه ليس يتصرف فيها بالخيال والقوى الوهمية فقط ، بل يرجع فيها إلى العقل ، فيستعين به في طريق القصة

- للأسباب الواقعة والممكنة وطرق الاعتبار للأوائل . ثم لقاتل أن يقول إن الشيخ قد استفاد في استعمال العقل دُرْبَةً ، فصارت آلاته ، وإن ضعفت في طباعها ، أقوى في دُرْبَتِها قُوَّةً ولذلك الشيخ المدرَّب أقوى في صناعاته واستعماله لها من الشاب الذي يدرِّب . فالجواب أن الدربة إنما يتحصل لها حكم من جهتين [١٥٩] : أحدهما أن هيئات التحريكات الصادرة بالإرادة تتمثل في الخيال أشد ، فيكون وجه استعمالها عند الوهم أحضر . والثاني أن الأعضاء
- ٥ تستفيد بذلك حَسَنَ تشكُّل تستمد به هيئات التحريك . وليس يمكن أن يقال هذا في باب العقولات . فإن العقل أيضاً ، وإن سلمنا أنه يعقل بتحريكات لآلات ، فليس يستحفظ في النفس خيالا لشيء منها ، كما يستحفظ لهيئات اليد والقذوم ونحوه . ولا أيضاً يمكن أن يقال إنه يستعين بآلات حاسية عاصية يفيدها الاستعمال طاعة . فإنه وإن سلمنا أن العقل بفعل بتحريك ، فليس بتحريكات مستمعية ، ولذلك فإن الصحيح الفطرة الأصلية
- ١٠ يسرع في العلوم فيميز فيها على الاستواء . وإن كان بعض الناس يحتاج أن يراض من جهة التفتن لمعانى الألقاظ ، ومن جهة معاوكة من خياله ومعارضة منه لعقله ، حتى يفهم الحال في ذلك ، فيعقله ويستوى في أدنى مدة وأخف كلفة . ثم يقول : وأما التمييز — وقد عرفنا ما يريد به — والحجة والبضياء فليست عللاً أى آثاراً وانفعالات لذلك ، أى للنفس
- ١٥ الأصل . لكن إنما هي علل وآثار لهذا البدن الذي له ذلك النفس الأصل من حيث له ذلك ، أى ولو لم يكن له ذلك لكان لا يصلح أن يتأثر بهذه الآثار . قال : ولذلك إذا فسد هذا — أى البدن — لم يبق لذلك الذى هو النفس أن يتذكر أو أن يحب ، فإن هذا لم يكن لذلك ، بل للحالة المشتركة التى بينهما . ويشبه أن يعنى به الوهم والتخيل أو قوة الشهوة ونحو ذلك . فإن أمثال هذه هى أشياء بدنية نفسانية معاً ، لأن قوامها في البدن وقيضها من النفس الأصل ، على مذهب الرجل وهو المذهب الحق .
- ٢٠

قال : فأما قوة العقل فخلق أن تكون شيئاً إلهياً وشيئاً لا يتأدى بالانفعالات الجسدية . ويجوز أن يكون يعنى بالعقل ها هنا ، الجوهر العاقل ، وهو النفس الناطقة . ويجوز أن يكون يعنى به الأثر النفساني والصورة التى ترتسم فيه . ويجوز أن يعنى به الفعل النفساني الخاص به ، وهو التصرف في العقولات . ويجب أن تعلم أنه ليس يعنى بالحجة والبضياء إلا الحيوانية

والشهوانية وما يتعلق : إما بشخص فاسد ، أو بقوة فاسدة ، دون المحبة العقلية فإنها لا تنسد وإن فسد البنن .

والحبة العقلية هي للأموال الجسيلة بذاتها ، الكاملة في حقيقتها ، اللذبة في هويتها ، البريئة عن التغير والفساد . وعشق القوى العقلية لها وللتشبه بها عشق لا يَفُسد بوجه .
٥ (أ) أى كيف نعلق الحياة بها : بأواحد ، أو بأكثر منه ، أو بالجميع ؟ فأقول إنه يجعل الحياة معلقة بالأصل وليس يصرح به الآن .

(أ) أى أنها التي بها تكون جواهر ما ، بالقوة . فإن كل جوهر مركب هو بهيولاء بالقوة ، وبصورته بالفعل . أو يعنى أنه الجوهر الذى لا وجود له باعتبار ذاته إلا الإمكان والقوة ، وإنما تقيسه بالفعل الصورة .

١٠ (أ) قال المشريقون : هذا الكلام يتم هكذا : والنفس من الأشياء التي في موضوع ، وليس ك موضوع حتى يكون قياسان من الشكل الثانى بأوسطين : أحدهما قوله : من الأشياء التي في موضوع ؛ والثانى قوله : ك موضوع . وينتج مع المقدمة التى أوردت بالفعل أن النفس ليس بجسم ، أو أن الجسم ليس بنفس . لكن المقدمة التي موضوعها النفس [١٥٩ ب] غير مسلمة . فإنه بعد لم يعرفنا من حال النفس شيئاً . فلا ندرى : هي موضوع أو ك موضوع ؟
١٥ فإننا في هذا الوقت جاهلون بأسر النفس . فإن أراد بالنفس الحياة ، فإن جميع ما قاله مُسلم به . وإن أراد به شيئاً يفعل الحياة فلا ندرى أنه جسم أو ليس بجسم ، وأنه مفارق أو غير مفارق . فاعلمه جسم نافذ في الجسم المحسوس ، أو لعله مسبب مفارق ليس منطبقاً في المادة . والصواب أن يقال في بيان أن النفس ليس بجسم هكذا : إن الجسم بحسبته لا يفارق جسماً آخر حتى يكون أحق بأن يكون نفساً منه ^(١) ، بل بأسر آخر وسبب آخر وصورة فيه . فلتكن تلك الصورة هي البدأ الأول وهو النفس . وذلك أن الجسم ، بما هو جسم ، كثر الأجسام التي في جواره ؛ فلأمر ما اختص بأفعال وأحوال : ويسمى ذلك الشيء نفساً .

(ب) قال المشريقون : ليس يتم كونه صورة بجسم طبيعي له حياة بالقوة ، إلا بعد كونه

(١) في الكلمة كشط وفوقها منه ، والمعنى يتسق معها لهذا أثبتناها .

صورة ولم يبين بعد أنه صورة . بل أخذ أخذاً في قوة القياس الذي يقدم أن النفس في موضوع . وكان يجب على هذا أن يقول : والنفس هي في موضوع لهذا الذي له الحياة ؛ فهو صورته .
(ج) قال المشرقيون : إنه لم يبين بالاستكمال ، بل هو الاستكمال ، وسكت .

- (د) يشبه أن يكون أرسطو يعني بالصورة كل ما يضاف إلى الموضوع ، فيكون باقتراحه به أمر له وحدة ما طبيعية متجهة نحو أفعال تتم فيها ، سواء كان ذلك الشيء .
منطبعاً في المادة ، أو لم يكن . ويكون قوله : « والنفس في موضوع » ، المحذوف من قياسه ، مفهوماً^(١) . والنفس لا تتم أن تكون في موضوع . والجسم يتبع من ذلك . لأن كل ما يقال له إنه نفس هو منطبع في الموضوع قائم به . ويشبه أن يكون يعني بالاستكمال أمراً غير ما يعنيه بالصورة . وإن كان لازماً له فيكون إما يسى الشيء صورة بقياسه إلى موضوعه ، ويسميه استكمالاً بقياسه إلى كل ما يكمل به . وقد يكمل به الموضوع أو الهيولى لا على أنه جزء منه . وقد يكمل به المركب الذي ينال طبيعة نوع علم أنه جزء منه يصدر أفعاله ، فيكون أثر الاستكمال على الصورة ، لأن الاستكمال استكمال النوع والصورة صورة الهيولى . فإن الهيولى هي التي تتصور بالصورة ، لا المستكمل . فإن المستكمل إن تصور بشيء . فإما يتصور بأشياء محدودة عليه لا كالجوهر منه . ولأن الصورة توم الاندفاع هرب منها إلى لفظ آخر يصلح للفارق وغير الفارق . وإن كان غرضه الآن بالصورة ما يعتمدها ، فقد عدل عنه إلى لفظ جديد ليس له إيها م معتاد .

- قال المشرقيون : ما أحسن ما ذكرت ، فإن الرجل عن معرفة ذلك ! قد يفهم من القوة النظرية الاستعداد لقبول المقول والاقتدار على النظر العقلي ؛ وقد يفهم منه الجوهر الذي له هذا الاستعداد ، أو الجوهر الذي كل بحسب هذا الاستعداد ؛ ولذلك قد يفهم من العقل الجوهر العاقل بالقوة أو الفعل ، وقد يفهم منه الاستعداد الخاص بآسم العقل الهيولاني ؛ وقد يفهم منه كمال هذه القوة وهو المعنى المقول المرتسم فيه كالصورة في القابل ؛ وقد يفهم منه العقل الفارق الذي هو سبب لخروج أنفسنا من القوة إلى الفعل في المعقولات . فنقول : إنه يجوز أن يكون أراد الاستعداد نفسه . فإن ذلك يجب أن لا يكون بنفسه أمراً قائماً بذاته ، بل الاستعداد لا محالة يكون بجسم أو بجوهر غير جسم [١٦٠] ولا يمكن

(١) م : مفهوم .

أن يكون بما هو استعداد يفارق ما هو مستعد به وهو استعداد فيه إن كان قائماً رجباً^(١) هو مستعد به . وإن لم يكن قائماً به ، فليس هو صريح استعداد ، لأنه من حيث هو موجود قائم بذاته ، هو غير مضاف ، بل هو معقول بنفسه . ومن حيث هو استعداد فهو معقول بالقياس إلى غيره . ولا يجوز أن يكون أراد نفس الصورة المعقولة ، فهي غير مفارقة عند أرسطو . وإنما يقول بقياسها بأنفسها مجردة عن النفوس أفلاطون .

ولا يجوز أن يكون أراد العقل المفارق ؛ فإن شيئاً من العقول المفارقة لا يجوز أن يقل فيه إنه أحد ما يجوز أن يفارقنا أو يقوم دوننا . فإن الشيء الذى هو مبدأ وجود الكل كيف شك في أمره أنه مفارق لكل شيء ؟ وكذلك الملائكة الذين لا يخاطبون شيئاً من الأشياء . ومثل من ذهب إلى أنه أراد العقل المفارق مثل من يعد الأعراض والأحوال التى لأبداننا : ما الذى يفارق منها وما الذى لا يفارق . فنقول : أما السواد فغير مفارق ، وأما الشعاع الذى يقع عليه فغير مفارق ، لكن الشمس مفارقة ، وهو لا . فإنهم أيضاً يقولون إن هذا الشيء الذى هو العقل الفعال إنما يخرج نفوسنا من القوة إلى الفعل فى العقل بأن يتحد هو نفسه بنفوسنا ويصير صورة لها ، ويصير عقلاً لنا مستفاداً . فإذا اضمحلت أبداننا بقي هو كما كان أولاً ، ليس أنه يؤثر في أنفسنا أثراً ، ويرسم في قوانا مثل ذاته نفساً عقلياً محاكياً . ومع ذلك فإنهم يجعلون المستعد لقبول تلك الذات قوة جسمية واستعداداً فى قلب أو دماغ ، فيجعلون المفارق الذى يقضون لمثله أن قوته غير متناهية .

وقد صرح أرسطو أن عدة من الأمور العقلية كل واحد منها غير جسم لسبب واحد وهو كونه غير متناهى القوة ؛ وبذلك حكم عليه بالمفارقة وأن لا يتحرك ولا بالمرض ، فإنه قال : ما قوته غير متناهية لا يتحرك ، ولا بالمرض . فترى — إذا صار عقلاً مستفاداً فى جسم لنا — هل يكون إلا كسائر الصور والقوى ، متحركاً بالمرض ومحصوراً فى قلب أو دماغ . ثم كثير منهم يجعل العقل الفعال هو الإله الأول ، فيبلغ من جهله أن يجعل الإله الأول الحق محصوراً فى قلب أو دماغ . وهذا جهل وجسارة على رب العالمين . فنقول لهم : إذا خرج نفسنا من القوة إلى الفعل فى معقول واحد ، فصار له ذلك بالفعل ، فقد اتحد به العقل الفعال

(١) هذا اللفظ مضاف من عند ناسخ آخر فوق اللفظ التالى .

- كما هو ، أو اتحد به شيء منه . أو إنما يمثل فيه أثر منه . فإن كان اتحد به العقل الفعّال كما هو ، فقد صار عقلاً بالفعل في جميع المقولات ، فلم يجهل شيئاً من الأشياء ويطلبه . وإن كان إنما يتحد به شيء منه هو ذلك للمقول ، فقد جعلوا ذات العقل الفعّال كثير الشعب ، وأن بعض أجزائه وأحواله تتصل بشيء دون الباقي . فهو مع ذلك بحيث يفارقه بعض أجزائه ولواحقه . فإنه لا يمكن أن يكون ، وهو واحد ، بالعدد فيه ، وهو مبين ، وفي غيره . ثم
- ٥ المعجب الآخر أنهم يقولون في مثل العقل الأول أنه لا يعقل إلا ذاته فقط . فهذا الذي يقول منهم هذا ، يلزمه أن يقول إن العقل الفعّال إنما يتحد بالنفس حين تهمله النفس فقط . فأما المقولات الأخر فلا يحتاج فيها إلى اتحاد العقل الفعّال به . ولكن من رأيه أن كل خروج عقل من قوة إلى فعل هو بالعقل الفعّال ، وإن كان العقل الفعّال ليس يتصل في خروج من القوة إلى الفعل إلا بكميته ولا بأجزائه ، بل إنما يقع منه في القابل للمقولات أثر فقط .
- ١٠ يحاكمه [١٦٠ ب] ؛ ونحن إنما نخرج إلى الفعل معقولاً معقولاً ، فلا يتفق البتة أن يتحد بنا العقل الفعّال ويصير كالاً بالفعل لشيء منا . فإذن لا يجوز أن نقول إن أرسطو يشير إلى أن الذي يفارقنا هو ذلك العقل الفعّال . فبقي أن يكون غرضه باقي الأقسام ، وهو الشيء الذي له قوة على أن يعقل بالفعل أو الشيء الذي صار عقلاً بالفعل ، أو هو عاقل بالقوة .
- فلنفرض أن كلامه في الذي هو الجوهر العاقل إذا حصل عقلاً بالفعل ؛ ولنفرضه غير عاقل بالقوة . فإن كان ليس من شأنه أن يقوم بذاته فاهيته مفتقرة إلى شيء آخر يقوم به . وليس يمكن أن يلحقه شيء من الأعراض التي تعرض له ، والكمالات التي تلحقه فتجعلها قائماً بنفسه ، فإنهم أنفسهم يقولون إن الشيء الذي لا يكون قائماً إلا بشيء يقوم به ، فإنه لا يصير بلاحق يلحقه بعينه مستغنياً عن الشيء الذي يقوم فيه . فيكون الواحد يكون صورة أو عرضاً لا يقوم إلا بموضوع أو هيولى ، ثم ينقلب إلى جوهر آخر مفارق بنفسه
- ٢٠ لللاحق يلحقه . فإذا كان هذا مما لا يقولونه هم ، والبرهان يمنع ، فإذن لا فائدة في أن يتخصص هذا بالجوهر العاقل بالفعل . فبقي أن يكون غرضه بهذا الجوهر ، الذي من شأنه أن يعقل . ولا يخلو إما أن يكون ذلك جسماً أو جوهرأ غير جسم . ومعلوم أنه ليس إنما وقع الشك عند أرسطو في أن أجزاء من البدن هل تفارق ، ومن شأنه أن يُنقل على حاله فبقي أن يكون جوهرأ غير جسم . ثم قد عُلِمَ من مذهب أرسطو أنه يرى أن النفس واحدة
- ٢٥

في كل بدن حيواني وأنه إنما تتكثر القوى المنبئة عنه لعل . فلا يخلو : إما أن يكون هذا الجوهر فينا هو هذا الأصل ؛ أو يكون الأصل شيئاً آخر ويكون هذا شيئاً منبعثاً . فإن كان الأصل شيئاً آخر ، فإما أن يكون من الجواهر الفارقة فيكون ذلك مفارقاً ومعه هذا المفارق فيكون إذن هو الذي له هذا المفارق ، وينبعث منه ويقوم به ، فيكون هو أصل الجوهر الذي الكلام فيه ؛ وإن كان غير مفارق وينبعث منه جوهر مفارق ، فهو من المحال الذي لا يمكن ، أعنى أن يكون ما لا يفارق علة لوجود ما هو مفارق .

فيلزم من جميع هذا البحث والتفصيل أن النفس الأصل الذي فينا ، الواحد الذي هو مبدأ لجميع القوى الآخر — هو الذي يبقى ويفارق ؛ وأن هذا هو مذهب الرجل . وأما كيف تكون النفس الأصل فينا هو غير الإنسان ، وكيف يكون ، ما نظن أنه الآن منبعث عن أصل ، أصلاً في غيره — فإن ذلك من المباحث التي من شأنها أن يُفرد لها قول .
ويجب أن يعلم ذلك من كلام المشريقين .

(أ) إن أرسطو ينادي في كل موضع أن الشيء الذي للإنسان له حكم آخر .
(ب) يعني أن غاية ماله النفس النباتية ، التوليد المثل . وذلك إنما هو للكمال بما له تلك النفس ، دون ذى العاقل ودون ما يتولد من تلقاء نفسه — وإن كان المشريقون لا يسلون هذا — ويحفظ النوع ، فيشبه الفاسد الأبدي ، إذ كان لا يمكنه أن يبقى بالشخص فأعطى أن يبقى بالنوع ، إذ كان البقاء شيئاً مشوقاً إليه شوقاً طبعياً أو إرادياً .
وبسبب البقاء يفتدى ما يفتدى ، ويولد ما يولد .

(ج) أى « الذى من أجله » على ضربين : أحدهما الذى من قبله ، وهو مثل اللذة والخير والصحة وغير ذلك ؛ والثانى الذى له ، وهو نفس الطالب للغاية ، مثل طالب اللذة أو الصحة . فالغاية فى الأمور الفاسدة أن تتشبه — ما أمكنها — بالأمور الأبدية الإلهية ، وهو الأمر الإلهى الذى هو البقاء . والغاية التى بمعنى : « له » ، هى هذه الأمور الواقعة فى التغير . ولما كان الفاسد [ة] لا يمكنه أن يبقى دائماً وينال هذا [١١٦١] التشبه وهذا الشيء المشتاق إليه طمعاً وطوعاً فى شخصه ، طلبه فى نوعه .

(د) أى أن النفس سبب للبدن من جهة أنه مبدأ كونه وهو الشيء الذى لأجله البدن وغاية ، وأيضاً سبب على أنه صورة للمركب ، والصورة كما علمت سبب كون كل شيء

بالفعل . وإذا قال الجوهر ، فيعنى به الصورة . وكال وجود ما يحيا هو أن يحيا ؛
والنفس سببه .

(هـ) إنما قال ذلك لأن أصل الحركات المكانية هي نفس السماوات الحركة للحركة
المستديعة التي بها تتحدد الحركات الطبيعية والطبيعة الحركة سفلًا كأنها ظل ما في النفس
التي للكل والعقل الذي للكل .

(هـ) القوة الحاسة تُحدث في المتولد حيوانًا مثل أن العقل المبولاي الأول يُحدث
في المتولد إنسانًا . ثم القوة الحاسة قد تتم وتحصل لها الملكة في بعض الحيوان بعد لأي ،
كما يحصل للقوة العاقلة ملكة العلم ، ثم يحصل الإحساس بالفعل وهو آخر الدرجات كما
يحصل التصور للعلوم متمثلًا في الذهن وهو آخر الدرجات . وربما كان الحاسُّ الأول يحصل
في أول التولد تامًا ليس يحتاج < إلى > إصلاح وإعطاء ملكة .

(+) أى ولما لم تكن الأمور العقلية مما يغيب ويحضر مثل الجزئيات الحسية ، كان
لنا أن نعلم بملكة العلم متى شئنا مطلقًا . وأما الإحساس فليس لنا أن نحس بملكة الحس
مطلقًا ، بل إذا حضر المحسوس وقابلناه بالحاسة أو قريباً^(١) منه الحاسة . وأما العقول فحاضر
لا يغيب . ويجب أن تعلم أن العقول هو كيف حاضر . والذي عليه المشركيون أن الاستكمال
التام بالعلم إنما يكون بالاتصال بالفعل بالعقل الفعّال . ونحن إذا حَصَلْنَا الملكة ولم يكن عائق ،
كان لنا أن نتصل به متى شئنا . فإن العقل الفعّال ليس مما يغيب ويحضر ، بل هو حاضر
بنفسه . إنما يغيب نحن عنه بالإقبال على الأمور الأخرى ، فتى شئنا حضرناه . ولا كذلك
المحسوس . فأيضاً الخيالات التي كثيراً ما تنبئين منها المعقولات وإن كان ذلك أيضاً بالاتصال
بالعقل الفعّال ، فليست غائبة عنا .

(أ) يعنى أن العضو الحاسَّ يتكيف بكيفية المحسوس فيُحَصِّل له . وأقول إن البصر
يكون يتمثل البُصَرَات في البصر وفي الحاس المشترك ، وكذلك في كل حس . وبالجملة
يحصل له تَبَيُّحُ ذلك الشيء وخياله حتى ربما غاب وبق فيه الأثر كما يعرض . أما في المحسوس
القوى مثل الشمس إذا قوبلت ثم أعرض عنها فإنه لا يزال يرى شبحاً شمسياً متمثلاً في

(١) كذا في الأصل ، والأصح أن نقرأ : قَرَّبْنَا .

المين ، وإما في المحسوس السريع . وبسبب هذا يرى القطرة خطأ والنقطة الدائرة . ولولا أن النقطة تبقى شبيهاً متحركة في آلة البصر لكان لا يمكن أن يرى خطأ ، لأنها حين ترى خطأ فكأنها ترى مرتين معاً ، وكذلك حين ترى دائرة . فالأشياء المحسوسة تغيب وتبقى صورها في التخيل . وكذلك قد تتجرد وتبقى في العقل .

٥ (ب) المحسوس بالذات هو الذي يتشبع في الحس كما هو ، سواء كان في نفسه أو بتوسط محسوس آخر بعد أن يتشبع في الحس شبحه ، ويسمى هذا الثاني المحسوسات المشتركة . والمحسوس بالعرض هو الذي لا يمثل في الحس شبحه والذي تكون حاله في الحس ، سواء كان كذلك أو لم يكن كذلك ، حالاً واحدة مثل أن يقال : أبصرت ابن زيد .

(+) ليس شيء من الحواس قوامه من محسوساته إلا اللمس . وليس شيء من الحواس لا ينال كل متوسط إلا اللمس ، فإنه لا ينال ما يشبه مزاجه المتفق عليه . وليس شيء من الحواس يهلك ما يفسده غير اللمس . قال المشرقيون إنهم لم [١٦١ ب] يتكلموا في إحساس اللذيق والمؤذي باللمس . فإن الألم الذي نحس عند تفرق الاتصال لا يجوز أن ينسب إلى أنه حس بحرارة أو برودة . وكذلك الألم المحسوس عند تمدد أو عند ضغط : إذ ليس يخلو عن تفرق الاتصال ، ولم يبينوا هل الخفة والتقل يحس باللمس بالذات أو بالعرض ، وكذلك الصلابة واللين والرطوبة واليبوسة . وأما أنت فإن شئت أن تعلم هذا ، فعليك بكتب المشرقيين .

(أ) يقول : المحسوسات إما بملافاة ، وإما بمباينة ؛ وما ينفع عنه بالملافاة فكله محسوس لنا . وإذا كان ما يلمس محسوساً لنا ، وما يحس بواسطة محسوساً لنا ، فكل محسوس محسوس لنا . فجميع ما نحس به < من > الأشياء موجودة لنا . قال المشرقيون :
٢٠ ولسائل أن يسأل فيقول : ولم كانت الملموسات ما يحس بها دون غيره ؟

(ب) تبين أن المحسوسات بمتوسطات محسوسة لنا بأن نقول : وما نحسه بمتوسطات لا بأن نفسه فهو بالبيسة ، أعني مثلاً : الهواء والماء . قال المشرقيون : لسنا ندرى بأوائل العقول أن المتوسط يجب أن يكون في كل حين بسيطاً وأن يكون ماء أو هواء إلا بحسب الوجود لنا ؛ ولا شك أن الوجود حاصل لنا ، والكلام في غيره .

(ح) قال : إذا كان المتوسط مشتركاً ، أو الآلة مثلاً الماء والهواء للصوت واللون ، ٢٥

فإننا مع ذلك لسنا إنما نحس الواحد ، بل نحس بالمحسوسين جميعاً . وكذلك إن كان المحسوس الواحد مشتركاً لا لشيء كاللون نحس بالهواء والماء من حيث يشفان ، فقد نحس ذلك بهما جميعاً . قال المشريقون : هل تقولون في هذا إلا على الوجود ؟ فقل للماء والهواء من شأنهما أن يتوسطا في محسوس ليس لنا ؛ ولعل الجرمن البسطين يتوسطان في محسوس ليس بلون ولا صوت ولا رائحة ؛ أو لعل بعض المحسوسات أيضاً ينال ويحس بغير الماء والهواء ، بل بالأرض مثلاً أو بجسم مركب . وأكثر ما يوجب هذا الكلام أن التوسط المعروف لنا في المحسوسات المعروفة لنا حاصلة عندنا . وهذا مما لا شك فيه . إنما يجب على من يعيش هذا البيان أن يبين أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا وكذا . أما الوجود فلا اختلاف فيه .

(د) يقول في الحواس البسيطة إنما هي من الماء والهواء . وأما النار فمشتركة . إذ كل

- حس فحرارة . وأما الأرض فجانبية^(١) لا تصلح للطف الإدراك . ولذلك العظام لا تحس ١٠ لأرضيتها : وأكثر ما يقال في الأرضية أنها توافق اللمس . وإذا كان فينا آلات المائبة كالبصر والحواس كالسمع ، فجميع الحواس فينا — كأنه أحسّ بقاتل يقول له : إن هاهنا حيوانات كاملة الهيوليات الصالحة للتوسط وللكون آلة ، ونفقد حاسة كالتخيل . فقال : والتخلل له تحت الجلد أيضاً عينان . قال المشريقون : أليس من مذهبكم أنها إن كانتا غير مُبَصَّرَ بهما فهما عينان باشتراك الاسم ؟ وأيضاً فإذا كان لها عينان ولا بصر بهما صح ١٥ نقيص مُقَدَّمته : يستعملونها ؛ وهو أن من له هيولى إلا آلة ، فله فعل بتلك الآلة . وذلك لأن للتخلل هيولى حاسة ما ، بل مصورة مع ذلك بصورة تلك الآلة ولا تحس بها .

(آ) إنه يريد أن يعرفنا التخيل وكيفية فعله وانباؤه للحس ، فيقول : إنه قد يكون لك أن تقول في شيء مفروض أنه يتحرك^(٢) : تحركه حصل في شيء غيره . فكأن فعل التخيل يرى أنه حركة ما . فهو حركة لا تكون إلا بعد حركة هي للحس . أى : فإذا تحرك الشيء عن المحسوس وأخذ مثاله ؛ تحرك التخيل عنه وأخذ مثاله أخذاً آخر وحفظه ، وأنت تعلم أن الحس تبعمه حركة باطنة [١٦٢] فهي التخيل . ويجب أن تكون شبيهة بالحس لأنها تابعة للحس ، حافظة له على نحو قبول الحس لا يكون دونها ولا يوجد فيما

(١) فقلية ؟

(٢) ن : يتحرك (أو يقصد أنه يتحرك حركة التخلل ؟)

لا حس له ، ويكون الشيء الذى له حركة التخيل التابعة لحركة الحس يفعل بذلك الحركة أشياء كثيرة وينفعل بها ، وتكون أفعاله وانفعالاته صادقة وكاذبة . ويعنى بالأفعال التركيب والتفصيل الذى يفعله التخيل من حيث يفعله منفرداً أو بشركة من الحس ، إذا أورد الحس شيئاً فأضاف إليه الخيال غيره . ويعنى بالانفعالات ارتسام تلك التركيبات والتفصيلات فيه . والذى جمعه هاهنا فى اسم التخيل يتفرق إلى عدة قوى فاعلة : كالوهم والفكر ، وحافظة : كالصورة والمذكّرة .

(ب) أى يلزم التخيل أن يصدق أو يكذب بما سنقوله وهو أن الحسّ للأشياء الخاصة بقلّ وقوع الخطأ فيه ، مثل أنه : هل هذا الأبيض زيد ؟ فإنه قد يقع فيه الخطأ أكثر كثيراً مما يقع فى الشيء أنه أبيض . والثالث حكم الحس فى المحسوسات المشتركة . وهذا لا يكاد يضبط الخطأ فيه ، فإنه كثير جداً .

(أ) يقول : لما كان هذا الشيء الذى هو التخيل متصرفاً فى أشياء كثيرة مأخوذة من جميع الحواس مخزونة عنده على مثال واحد ، كانت مادته كثيرة ، فكان له تصرف كثير فوق تصرف الحواس . فيكون الحيوان متمكناً من التصرف فيه < التصرف > الحق ، والباطل إذا لم يوجد له فى فطرته عقل أو كان له عقل فغشيه غشاوة سعل حارب أو مرض أو نوم كما للناس . وقد يجوز أن يفهم من هذا الكلام أنه لما كانت الأجسام ترتب فيه على مثال واحد ، صار الحيوان يفعل بحسب ما يدعو إليه التخيل ، فيجمع عليه أفعالا كثيرة تابعة للتخيل .

(ب) إنه شرع فى البحث عن القوة النظرية ، ويطلب فيها : هل هى مفارقة فى قوام ذاتة ؟ ويعنى بقوله : أو غير مفارق بالعظم ، أى غير مفارق للعظم . وفهم ثاسطيوس أنه أراد : أو هو غير مفارق بالسكان . وليس هذا بصحيح ، لأن كلام الرجل فى أنه مفارق أو غير مفارق فى هذا الموضع ليس فى السكان ولا هو الآن مشتغل به ، بل قسارى كلامه وبجته مصروف إلى القوام . وفى ترجمة أخرى : « أو غير مفارقة كفارقة الجسم للجسم » ، أى من حيث لا يحتاج فى القيام^(١) إليه . وكأن هذه الترجمة أصح .

(ح) يقول : إن كان التصور بالعقل مناسباً للتصور بالحس ، جاريّاً مجراه فى أنه إدراك

(١) كانت « القوام » م شطبها وكتب : « القيام » .

ما وقبول صورة المدرك ، فيجب إما أن يقال إنه انفعالٌ ما عن المدرك ، وإما غير ذلك من الأسماء كالاستكمال . فإن هذا واجب ، إذ كان إنما يستفيد^(١) زيادة صورة ليس يتغير عن حاله ، وأنه يكون بالقوة كذلك لا بالفعل حتى يكون مستفيداً وتكون حاله عند تلك الصور حال الحاسة عند المحسوسات فيكون كما الحاسُّ للمحسوسات ، كذلك العقل للمعقولات .

- (٥) أى : إن كان يعقل الأشياء كلها ، فيجب ضرورة أن يكون غير مخالط للأشياء كلها متشككاً بشئ . منها ، كما يمكنه أن يظفر باقتناص واحدٍ واحدٍ منها . فإنه إن ظهر فيه من نفسه شئ ظاهر ، أى وجد فيه بالفعل نفي البايين ، أى منع البايين المتغير لها ، وإنما^(٢) غيره — أى إنما حدث عن غيره ، وهو المتصور فيه ، أى كان إدراكه الوجود فيه بالطبع ، إذ كان من طبعه أن يكون تصور الشئ فيه إدراكاً منه له ، فكانت صورته اللازمة هى التى عنده بناؤها ولا يقبل غيره . قال المشريقون : كان يجب عليهم أن يبينوا أنه : لِمَ إذا كانت

- له صورة أو خالط شيئاً ذا صورة منعه صورته [١٦٢ ب] وصورة ما يخالطه عن أن يقبل صورة غيره ؟ فإن قوة الحس له صورة أو هو مخالط للصورة ، ويقبل من خارج صوراً أخرى . ولم يبين ذلك لأصاحب النص ولا المفسرون . وأيضاً : فلم لا نكون حال الصورة التى توجد فيها قديمة كحال الصور التى تستفيدها ، فإنها تنقر في ولا تمنع ازديادها في استعادة الصور . ولا فرق بين هذه الصورة والصورة القديمة لو كانت موجودة فيه من حيث إنها صورة متقررة فيه . فإن القديمة إن منعت فإنما لا تمنع لأنها كانت دائمة ، وأولاًها بسبب مخالطة شئ ، بل لأنها صورة موجودة فيه ؛ فكذلك حال المستفيدة . فإن كان السبب فى ذلك كونها طبيعية أو كونها بسبب مخالطة ، فكان يجب أن يبين . ولعلمهم اغتروا بهذا من أمثلة مثل أن الشَّع لو كان له فى نفسه شكل هو مطبوع عليه لكان لا يقبل شكلاً غريباً ؛ ومثل ما يجرى مجراه من الأمثلة . فإن اغتروا بهذا ، فليفتروا فى السبب ، وليعلموا أن السبب ليس أن ماله شئ من الصور بالطبع لا يقبل غيره ، أو لا يقبل كل شئ غيره ، بل السبب أن الشئ الواحد لا يمكن أن يكون له شكلان حتى يكون متشكلاً معاً بشككين . بل المشريقون يمكنهم أن يبينوا أن الخالط لا يقبل صورة شئ آخر من المعقولات ، وأن ماله صورة

(١) يصح أن هراً : يستفيد .

(٢) ن : أبأ .

تخصه من الصور الهولانية فليس يمكنه أن يكون قابلاً لجميع الأمور التي يتصورها العقل ، بل تمنع تلك الصورة عن بعض ما للعقل أن يعقله . فليطلب ذلك من علومهم .

(هـ) أى أن هذا الشيء الذي يقبل المعقولات ، طبيعته أنه مهيا لها ، وليس له في جوهره شيء منها .

(و) يجب أن يعلم أنه يضع نفساً تميز وهو نفس الإنسان ، وهو النفس الناطقة ؛ ويجعل له قوة بها يرتأى وينظر في المعقولات . فهو يتكلم فيها مفردة عن سائر قواها ، وذلك لأن لها

قوة أخرى نحو البدن : تدبر بها البدن ، وبحسب الوصلة التي لها مع ما دونها . فأما هذه القوة التي يتكلم فيها الآن ، فإنها لها نحو الأشياء العالية ، وبحسب الوصلة التي لها مع ما فوقها .

وهذه القوة يجوز أن يكون كونها قوة على حسب أنها استعداد لقبول المعقولات ، ويجوز أن تكون قوة على حسب أنها تكون مبدأ طلب المعقولات . وهى بالاعتبار غير الأولى ، فإن

الاستعداد الصرف ليس له القبول . وأما هذا الآخر فله قوة تصرف في أمور لئال بها أموراً أخرى . ونحن نعلم أن للنفس القوتين جميعاً ، لكن أحدهما متقدمة وأولى ، والثانية كأنها

تحصل من بعد . والأولى أن تسمع تمام الكلام في ذلك من المشركين . وقوله إن هذه القوة ليس شيئاً من الأشياء ، ليس يعنى أن النفس الناطقة ليس لها في ذاتها وجود جوهرى ،

ولأن هذه القوة ليس لها وجود بالفعل قوى استعدادى ، حتى نقول إنها لا شيء البتة بوجه من الوجوه ، إلا أن يعقل بها ؛ فإن ما هو في نفسه لا شيء ولا موجود ، فلا يصير هو بعينه شيئاً

بوجه من الوجوه . بل إن حدث شيء فيكون شيئاً بنفسه آخر غيره ، ليس أن يكون هو يصير ذلك الشيء . ولا يجوز أن يكون ما لا وجود له استعداد الشيء عند شيء ؛ فإنه إن لم يكن شيئاً البتة لم

يكن استعداداً حاصلًا ؛ وإذا لم يكن استعداداً حاصلًا ، لم يكن مستعداً^(١) . وإذا لم يكن مستعداً^(١) ، لم يكن قابلاً^(١) للخروج إلى الفعل ؛ بل يعنى بهذا أن هذه القوة ليس يقارنها شيء من صور الأشياء

التي تكتبها بعد ، ولا فعل لها البتة من حيث صور المعقولات . ويريد بهذا [١٦٣] خلاف أفلاطون الذي يظن أن الصور المعقولة موجودة في النفس وجوهرها ، لكنه ينسأها ويشتغل

عنها . وهذا مما لا يمكن ، فإنه إذا لم يكن كون النفس عاقلة بالفعل ، إلا أن تكون في ذاتها صورها بالفعل ، وإذا كانت صور الأشياء في ذاتها ، لم يجوز أن يقال إنها مُعرضة عنه . فإن

الإعراض عن مثل ذلك إنما يمكن في شيء له تجزؤ ، أو له قوى ، فيكون عنده شيء في جزء منه أو قوة ، ويكون الإدراك بأن يستعمل في تلك الأشياء جزءاً آخر أو قوة أخرى ، لتحصل

صورتها فيه . فإذا لم يفعل ذلك كان إعراض صرف عنها ، مثل الإنسان يكون في يده شيء ولا ينظر فيه بعينه ؛ فإذا نظر فيه بعينه حصل في عينه صورة ما في يده ، فأدركه . وأما الشيء البسيط الذي لا أجزاء له وإنما يقبل الصورة في صريح ذاته الواحدة ، فلا يجوز أن تتقرر فيه تلك الصور وهو معرض عنها ، كما لا يجوز أن يتقرر في البصر أو في الخيال صورة شيء محسوس وهو مُعرض عنه ؛ وأما الصورة الخزونة في الخيال وقد أعرض عنها . فلأن مستعريضها قوة أخرى غير الخازن — يُعلم ذلك من العلوم المحققة . وإذا كان كذلك فليس يمكن أن يكون في النفس صور معقولات وهي منسية مُعرض عنها ؛ فإذا حال ما تجهل النفس شيئاً فهي خالية عنه أصلاً ، وليست موجودة فيه بالفعل . ثم يقول : « فذلك صار بالواجب ليس محالطاً للبدن » ، أى ولأجل كونه أسراً ليس فيه صورة شيء من المعقولات وهو بالقوة جميعها ، لأنه لا شيء ، ولا موجود ؛ فإن لا شيء ولا موجود ، لا يعمل كونه غير محالط . وإنما يقال ١٠ هذا الموجود ، وإنما يعمل هذا في الموجود ، فيقول : ولكونه بهذه الصفة هو غير محالط ، ولو كان محالطاً لكان يصير بسببه بحال مثل أن يكون محالطاً بحر أو برد . وأيضاً لو كان محالطاً لاختص بآلة يستعملها وحدها كما للحاس ، لكن ليس له شيء من ذلك ؛ ونبيّن لم ذلك عن قريب . فصح من جملة كلامه أنه يرى أن هذه القوة والنفس التي لها هذه القوة غير محالط ، وأنه يرى عن المادة ، ليس حين يعقل فقط ، بل قبل ذلك . وقد بينّا أنه ليس قبل ذلك ١٥ غير محالط ، لأنه معدوم ، بل لأنه موجود له صفة وحال لا يصلح لمن له تلك الصفة والحال أن يحالط . فما أدري كيف جوّز الإسكندر أن ينسب إلى هذا الرجل أنه يقول إن العقل الهولاني ، وهو هذه القوة الاستعدادية ، هيولانية مادية ؛ وأن النفس التي لها هذه القوة هيولانية مادية !

(أ) أى : تنزيهاً^(١) قبول الحس للصور عن أن يكون انفعالاً وإيجاباً أن نسمى ذلك استكمالاً ، ليس في الحس والعقل سواء . فإن الحس ينفعل أيضاً عن المحسوسات مع الشيء الذي ليس انفعالاً ، وهو قبول الصور ضرورياً من الانفعال بصيرته بحال مائة إياه عن الاستكمال . قال : وذلك لأن الحس لا يقدر أن يحس عن محسوس قوى — أى بعد محسوس قوى ، ويجوز أن يعني ليس يحس أصلاً ، لأن المحسوس القوى يجعله كالأشياء لا يحس بشيء : لا بذلك القوى ، ولا بما

هو أضعف منه . ويجوز أن يعنى ليس يحس ما دونه ثم أرى خلافه فى العقل فقال : لكن العقل إذا تصور القوى كان تصوره للضعيف أزيد . فأقول : إنه ليس يحتاج فى هذا الفرق إلى أن يكون هذا الأمر دائماً ، بل يجوز أن يكون ولو فى حال واحدة ، يتصور الضعيف بعد القوى تصوراً بسرعة وجيداً^(١) — ووجود هذا مما^(٢) لاخلاف فيه . وإن أمكن أن يكون فى بعض الأحوال يعرض للنفس كلال من جهة قوى أخرى كآلة يستعان بها ، فإنه [١٦٣ ب] ربما احتاج العقل فى أفضاله إلى الاستعانة بالتخيل ، وكل التخيل ، لأنه مدنى ، فاصر العقل ، لأن النفس تشتغل بكلاله ، أو ربما دعا النفس داع تغله عن العقل فنشط لغير العقل واستعماله من غير كلال فيه وتركه إلى شىء آخر . فإن للنفس مَنادى كثيرة وأموراً كثيرة متلبدة^(٣) ولا يقيم على واحد منه . لكنه إذا كان فى بعض الأوقات لاسكله القوى ، علم أنه ليس يوجب الإكلال لقوته حين يجب ، بل لأسباب عارضة فى غير جانب عقله ؛ من غير أن يكون جانب عقله قد كل أو مل من فعله ، بل ترك استعماله — وإن كان ساياً — كالسيف يُضمد لشغل^(٤) غيره وهو سليم لا آفة به .

(ب) هذا كلام هو من وجه : علة ولىمة ، ومن وجه : نتيجة . فهو يقول : وذلك أن الحاس ليس يخلو من جسم ، وهذا مفارق ، فأعطى هذا علة لذلك الافتراق . ومع أنه علة ، فإنه هو المطلوب بذلك الافتراق على سبيل المطلوب برهان : إن . أما أنه إن كان حقاً فهو علة للافتراق ، فأمر لا خلاف فيه . وأما أنه هل هو علة ذلك الافتراق ، والافتراق لا يتعلق بعلة أخرى غيره ، فأمر يجب أن يطلب ولا يقصر فيه . قال المشريقون : إنه صحيح أن هذا علة الافتراق ، وأن الافتراق يوجب ، لكن صحته عند المشريقين . فأما القدر الذى قاله الرجل فليس فيه شفاء ، وذلك لأنه يجوز أن تكون صورة الشىء المدرك تنال الآلة الجسمانية ، ولا يكون معها أكثر من أن تشبج بها الآلة الجسمانية . ويجوز أن تكون تلك الصورة لاتصل إلا مقارنة لشىء له غير تقرير الشبح بآثر آخر ؛ أو تكون فى نفسها موجبة فى موضوعها أمراً آخر . كالحركة للحرارة ، مثل أن الضوء مع أنه ينقل على جهة ما الصور إلى المرئى فإنه محتمل ،

(١) اللفظ مهمل القط فى الأصل .

(٢) ن : يما .

(٣) ن : سليمة .

(٤) ن : بشل .

والموج الذى ينقل الصوت صادم . فإذا ليس يتيقن أن كل صورة يجب أن تحدث في موضوعها الجسماني أمراً غيرها ، ولا كل صورة تحدث في موضوعها أمراً غيرها ، يكون الأمر الذى تحدثه صاراً . ولا كل صورة يقارن وصولها وصول شيء آخر ، ولا لو قارن وجب أن يكون ضاراً ، فليس يتيقن أنه إن كانت الآلة جسمانية فيجب أن يكون قبولها الصور يحدث فيها كلالاً . فإذا لم يكن لم أن يتعلقوا بهذه المقدمة على أنها يينة ، وليس معولم إلا على الاستقراء ، والاستقراء لا يوجب كلياً ، فإذا كان كلامهم فيه تقصير . على أنه للخصم أن يقول — وإن كان قولاً ضعيفاً يسهل نقضه عند المشرقيين — من أن المباشرة والمارة قد تفيد قوة وهيئة للأعضاء على الأعمال ، فربما كان استعمال القوى مبسراً للقوى .

(ح) يريد أن يعرف الدرجة الثانية للنفس في نسبتها إلى المقولات ، وهو الدرجة التى يكون قد انتزع فيها من الماني الكلية ، وحصل لها من الأوائل العقلية ما يتمكن به من التصرف فيها ، واقتناص المقولات المكتسبة بها ، غير محتاج إلى الحس إلا على سبيل عرض ومعونة — فتكون هذه قوة للنفس غير القوة الأولى — استعدادية الصرفة ، فإن ذلك يكون للصبي ، وهذا لا يكون إلا لمن يسميه العامة عاقلاً .

(د) يريد أن يبين بهذا الفصل أن المقولات سائط ، وأن العقل لا يعقل المركب ؛ فقال : الأشياء المركبة مائتة شيء ، ووجودها بصورها وهوشىء آخر ؛ ويعرف المركب بشيئين ١٥ كجسم ما ، فإن بسائطه لجوهره وصورته تختبر بالعقل ، أى تعقل بالعقل ، وكونه حاراً وبارداً وطويلاً وقصيراً بالحس . فهو يختبر بشيئين : العقل والحس . والأشياء البسيطة لا تعرف إلا بالعقل . وعنى بقوله : وأما وحاله [١٩٤] يختلف مثل الفطس فإن البصر يدرك الأفتس ولا يدرك الفطس .

(هـ) عنى باللحم اللحمية ، لا اللحم الذى هو عظم وصورة ، وإنما هو من جملة المركبات لا البسائط .

وبالجملة ، أراد بهذا الفصل أن الذى يتصوره العقل بسائط للأشياء خالية من المواد إن كانت ذات مواد . قوله فى الفصل : « فتكون هذه ليس لها عقل » ، يحتمل معنيين ، أحدهما : فتكون هذه — يعنى الماديات — لا يحمل عليها العقل ، أى لا يقال هى عاقلة .

والثاني إن هذه ليست معقولة ؛ وذلك أن العقل لها ، أى : أن يعقل ، إنما هو قوة للنفس العاقلة بعد تجريدها من المواد ، وكون لذلك ، أى للسيط المجرد من الهوى ، أنه معقول ، أى هو الذى يصير معقولا للعقل .

- (ط^(١)) وقد يسأل الإنسان إن كان العقل بسيطا ، هما سؤالان ذكرهما ثم أجاب عنهما :
- ٥ أحدهما أن يقال : العقل بسيط ، فكيف ينفع عن المعقول ولا شركة بينه وبين المعقولات ؟ ومن حكم الفاعل والمنفعل أن يكون شيء من حالها ، فيفعل فيه أحدهما وينفع الآخر . والجواب : أن الانفعال ها هنا على الوجه الأعم الذى يعم الانفعال الذى يلزم فيه ما ذكرت ، وهو تغيير لشيء وعن شيء ، والاستكمال الذى لم يزل فيه عن الموضوع شيء ، بل حدث فيه ما لم يلزم غير زوال شيء عنه ، كاللوح يكتب فيه . وعلى هذا الوجه ينفع العقل — فلا يلزم ما ذكره السائل . والسؤال الثانى : هل العقل معقول^(٢) ؟ لأنه إما أن يكون معقولا لهويته ، وهذا محال ، لأنه يلزم أن يكون كل شيء معقولا لأن له هوية . وإن كان معقولا لشيء آخر ، فما ذلك الشيء ؟ فالجواب : أن ها هنا فرقا بين المعقول مما هو فى مادة ، وبين البسيط الذى لا مادة له . فتصور المعقول البسيط ، والمعقول : شيء واحد . فالعقل لا يحتاج فى تصور ذاته إلى شيء غير ذاته ، إذ تصوره لذاته ، وذاته : شيء واحد ، ولهذا يعقل ذاته دائما . وما فى الهوى يعقله بالقوة . وعنى بقوله : « فتكون هذه ليس لها عقل » ؛ وذلك أن العقل لهذه إنما هو قوة هذه مجردة من الهوى ، وكون كذلك أنه معقول .

- ٢٠ إنه يفهم كيف يصور العقل للمعقولات ، وابتدأ بالمعقولات البسيطة لأنها تكون أولا ، ثم ما بعدها . فقال : أما تصور العقل لها فيكون فيما لا صدق فيه ولا كذب ، أى ولم يمه كله . ثم انتقل إلى المركبات ، وفى جلتها الصدق والكذب . وإنما يكون الصدق والتركيب على أنه يطابق به الوجود ، أى فيكون ما هو مطابق صادقا ، وما هو غير مطابق كاذبا .

ثم مثل المعقولات المركبة كيف اتفق بما يقول أنيدقليس ، فربما كان التركيب صالحا للحياة ، وربما لم يكن . كذلك تركيب القول من معقولات تفريق مثل تركيب العطر ، والمشارك بسلب أو إيجاب : أى إذا كان التركيب يشير إلى مضى واستقبال أو حال تمثل

العقل الزمان ، وتبهما لأن يقرنه بتركيباته . وأقول : إن الزمان معقول لا يمثل للخيال والحس
 لاسيما ماضيه ومستقبله : أى إذا تصور العقل الزمان فإنما يتصور <ه> مقرونا بشيء زمانى ،
 كحركة في طول فيه سالف وآنف ، وليس يعنى الطول من حيث هو طول ، بل من حيث
 هو مسافة . فإن أُجْرِى ذلك الشيء على اتصاله من غير أن يحدث فيه قسمة بالفعل تنصفاً ؛

وغيره عقل زمانه واحداً وإن جمعه بالفعل نصفين مثلاً جعل زمانه زمانه ، لأن الزمان غير
 منقسم بالفعل ومنقسم بالقوة ، ويعقل معه مطابقاً له [١٦٤ ب] ما هو مثله في أنه غير منقسم
 بالفعل ومنقسم بالقوة . وأما ما هو واحد غير منقسم لا من الكمية فلعله لا كمية له أوله
 كمية منقسمة بالفعل : كبذن الإنسان أو كالعشرة من العدد ؛ وإنما هو واحد بالصورة ،
 فليس يحتاج أن يقسم معه الزمان أو بعقله في زمان ، فإنه يعقله في زمان غير منقسم .

ثم يقول : « وبغير منقسم من النفس ، لكن بطريق العرض » ، وكأنه يقول : وبتصور
 غير منقسم في الزمان . ومعنى قوله : « لكن بطريق العرض » ، أن الزمان والتصور قد ينقسمان
 أيضاً من وجوه واعتبارات يتكثربها ، لا أن ذنبك : أى الذى يعقل والزمان : منقسمان ؛
 فإنه لا بد فيهما ، وفي كل شيء منقسم ، من شيء غير منقسم . فيكون هو في الزمان الآن ،
 وفي المقولات ، البسيطة ، وإن كان الحق من أمره أنه غير مفارق للنفس ، وهو الذى يعطى
 المنقسم الوحدة .

١٥

(ع^(١)) الذى يقولونه من أن العقل والعاقل والمعقول شيء واحد ، يصح في العقل
 وحده ؛ وفي غيره : العقل شيء ، والعاقل شيء ، والمعقول شيء ، وتصور العقل للمعقول
 شيء . وقول أرسطو ها هنا وفي غير هذا المكان ، العلم والمعلوم شيء واحد معناه صورة
 المعلوم التى تنطبع منه في العالم كما تنطبع صورة المحسوس في الحس .

٢٠

(ف^(٢)) معناه أن العقل الهولانى الموجود في الشخص إذا اعتبرته بوجوده في الشخص
 فهو أقدم وجوداً فيه بالزمان ، وإذا اعتبرت جملة هذا العقل من غير نظر إلى الأشخاص ، لم
 يكن أقدم من العقل الفعال ، بل الفعال أقدم منه ، لأن الكاتب بالفعل قبل الكاتب بالقوة ،
 إذ لولا ما بالفعل لما كان ما بالقوة .

(ح) أى العقل تارة تحضره صور المقولات وتارة لا تحضره ، بل تكون بالقوة ،

فإذا تذكر حضرته .

٢٥

(٨) غلط الإسكندر ومن كان على رأي في هذا ، فهموا منه أنه إذا فارق صار < كما > كان قبل اتصاله بالبدن . وليس المراد هذا ، بل يعنى إذا فارق بقی كما هو على [ما^(١)] قدر ما اقتناه من السعادة بحسب المقولات ، لم يزد ولم ينقص ، بل بقی أبدياً كما هو ، ولم يمت .

٥ أى ما كان من غير التفتة بهذه الصفة . فإن فهم العقل إياه بأنه يعدم ما هو مفهوم صوری بنفسه ، فإن مثل هذا غير منقسم ، على طريق أنه ليس فيه معنى قابل للانقسام كالكية ، فالعقل ليس يعقل هذا على أنه معنى متقرر فى العقل ، بل على أنه عدم لمعى معقول . يعقل العقل هذا بأنه عدم ذلك ، مثل ما يعقل الشر > بأنه عدم الخير < والأسود بأنه مثلاً عدم اللون ، فكأنه إنما يعرف هذا لا من نفسه بل بضده : يعرفه إذ يعرف ضده لذاته ، وهذا يعرفه بأنه ليس ذلك ، فلا يأتي العقل بسببه صورة جديدة ، بل يكون عادماً للتصور ، عالماً أنه عدم لصورة يريد بها . ويجب أن يكون ما يدرك هذين واحداً بذاته . فيعقل الصورة بوجه ، ثم يعقل ضد ذلك ومقابله لأنه ليس يحده^(٢) .

(٥)^(٣) أى : فإن كان عقل من العقول وسبب من الأسباب الأولى ليس فيه حالاً قوة وفضل ، فلا يكون فيه اختلاف ؛ فإنما يعقل أول عقله لذاته ، وهو بذاته مفارق لكل شئ .

١٥ قال الشرقيون : غرض الرجل ، على ما يشهد به مفسروه ، أن ما ليس يمكنه أن يكون بالقوة ، فليس يعقل الأعدام ، كما أن البصر إذا لم يكن بالقوة لم يدرك الظلمة ، فتكون المبادئ العقلية لا تعقل الشرور ، فإن الشرور هي أعدام كالات . ويجب علينا أن نتأمل هذا ، فنقول : تحصيل يجب أن يحصل [١٦٥] بالجملة حال البصر عند الظلمة ، وأنه على كم وجه هو . فنقول إن الظلمة إما أن تكون عامة ، فيكون البصر بالقوة المطلقة مبصراً ، أى بحسب المبصرات بذاتها ؛ وإما أنه بحسب إدراكه أنه لا يرى ، فهو بالفعل يدرك أنه لا يرى ؛ وإما أن تكون خاصة ، فيكون البصر بالقياس إلى بعض الأشياء مدركاً له بالفعل الإدراك الصوري ، وهي الأشياء المستضيئة ، وبحسب إدراكه أنه لا يدرك — وهو إدراكه الظلمة — مدركاً بالفعل أنه لا يدرك ؛ وبحسب إدراكه أشياء ليست بالفعل مرئية ، بل بالقوة ، فهو مدرك بالقوة ، ولو كان شئ طبيعته وهيئته الظلمة ، وليس هناك طبيعة أخرى جعلته الظلمة مرئية بالقوة ، ولو جاء بدلها الضوء صار مرئياً بالفعل — لما كان البصر بالقياس إليه مدركاً

(١) فوقها خط . (٢) أو : بحده . (٣) هنا تبدأ أرقام .

- بالقوة ، بل كان يكون بالقياس إليه غير مدرك^١ بالفعل والقوة ، مدركا لأنه غير مدرك .
وليس البصر في الظلمة بالقوة لأجل أنه لا يدرك فقط بالظلمة ، بل لأن الشيء المظلم
من شأنه أن يصير مدركا ؛ ومن شأن البصر حينئذ أن يصير مدركا له بالفعل ؛ فلما جعلته
الظلمة غير مدرك بالفعل ، صيرت البصر غير مدرك بالفعل . وبهذا^(١) وحده لم يجعله مدركا
بالقوة ، بل ذلك لأن المظلم في نفسه من شأنه في حال أخرى أن يدرك ؛ فإن كان عدم إدراك
العقل للمدركه مجتمع فيه الأمران جميعا : أنه غير مدرك بالفعل إدراكا وجوديا لحائل حال .
أو لشرط زال ، ولكنه في طباعه مدرك إذا زال العائق أو وجد الشرط ، فيكون العقل
بالقياس إليه مدركا بالقوة ، وإن كان إنما هو معنى عديم ، ويدرك من حيث هو عدم فقط ،
فتكون حاله كحال الظلمة في أن البصر في أنه يدرك أن لا يدركها هو بالفعل . ثم إن كان ذلك
المعنى العدمي سببا في أن لا يعقل معنى وجوديا صيره المعنى العدمي بالقوة معقولا ، فهي بالقياس
إلى ذلك عقل بالفعل . وإن لم يكن كذلك ، فلا يلزم أن يكون عقلا بالقوة . واعلم أنه اجتمع
في الظلمة أنها عدم استضاءة ما من شأنه أن يستضيء ، ولزمها عدم أن يرى شيء آخر هو
اللون . فإذا أبصر البصر الظلمة صار بالقوة راثيا لما تزول عنه الظلمة وتُخلفه ؛ ولو دام الظلمة
لم يكن بالقوة راثيا ، وليس ذلك بسبب أنه يرى الظلمة وهي عدمية ، بل لو كان ذلك ضدا
كان حكمه هذا الحكم . وهذا الضرب من القوة يقع المدرك من حيث هو زمانى متغير .
قال المشرفيون : فعلى تحصيلك يجب أن يكون عقل العقل عدم الخير والنظام فيما ليس له ذلك ،
لا يجعله عقلا بالقوة ، لأنه لم يصير بذلك بالقوة بحسب فعل البتة ، بل إذا كانت معقولات
جعلها ذلك غير معقولة بالفعل كما تجعل الظلمة الألوان غير مرئية بالفعل ؛ أو إذا عقلها من
حيث هي متغيرة متبدلة . وأما ما يجب أن يقال في عقل السبب الأول ذاته وغيره ، ففي
كتب أخرى . جلة هذا الكلام : أن العقول إذا لم يكن من شأنه أن يكون تارة بالقوة
وتارة بالفعل ، أدركه العقل الذي بالفعل . وإذا كان من شأنه الانتقال من حالة إلى حال ،
لم يدركه العقل الذي بالفعل على هذا الوجه . ومثاله في البصر والظلمة واللون ، أن البصر
لو كان يدرك ظلمة ما ليس من شأنها أن تزول فيخلفها اللون ، لم يصح أن يقال إن البصر

يدرك بالقوة . وإن كان من شأنها أن تزول ويخلفها اللون ، فإن البصر يدرك بالقوة [١٦٥ ب] بالقياس إلى اللون . والأعدام والشرور التي يدركها العقل بالفعل تشبه الظلمة التي لا يخلفها ضوء أولون .

أى : وقولك بلسانك أو في عقلك إن كذا كذا هو الذى يجرى فيه أن يكون صادقاً أو كاذباً . فإن كل ما يجرى هذا المجرى صادق أو كاذب . وكذلك ليس كل تصرف عقلى في المقولات يجب أن يكون هو ما هو الصادق . لكن التصرف الصادق ، أى الذى لا كذب فيه ، هو تصور الماهية . وهذا يُعنى بقوله : لكن الذى يقول في ماهية الشيء ما هى ، أى الذى يتصور ماهية الشيء فقط بلا تركيب آخر . وليس يعنى الذى يقول لماهية الشيء إنها ماهية الشيء ونعقلها ماهية الشيء ، فإن هذا يدخله الكذب أيضاً . وليس الكلام في ذلك أولى بأن يُشتغل به من سائر المقولات ، بل يعنى به نفس تصور المعانى البسيطة . وهذا هو البرىء من الغلط ، وإياه يعنى بالصدق . ثم يقول : ليس هذا الصادق البرىء من الغلط من التصرف هو تصرف التركيب ؛ بل كما أن الإبصار لا يكذب في البسيط وهو اللون الذى يتصور فيه ، فلا غلط له فيه ، بل إنما يغلط إذا ركب به غيره . ثم قال : كذلك حال البرىء من الهوى . وقد ظن بعض أصحاب أرسطو أن البرىء من الهوى يجب أن يكون عقله للباطن الذى لا غلط فيها ، وأن لا يكون بينه وبين المركبات سبب : قالوا أيضاً لأن الموجبة والسالبة معقولان معاً ، وعقل السلب والعدم يحتمل العقل بالقوة . فال المشركون : العجب من قولهم إن العقل لا يعقل التركيب لأن التركيب يمكن أن يقع فيه ^(١) غلط . فنقول إذا كان طبيعة الشيء بحيث يعقل الأشياء كما هى ولم يخالطها ما بالقوة ، لم ننشأ عليه أن يغلط في عقل المركب ، بل كان عاقلاً للبسيط من غير غلط ، وللمركب من غير كذب ، لأنه يعقل منه الصادق ، وعقله السلب والعدم لا يضره . والعجب أنهم يقولون إن منافع أعضاء الحيوان وأجزاء النبات والحكم في تركيب الكل ، صدر عن الأمر الإلهى ، وعن حكمة علوية . ثم يقولون : لا الشرور ، ولا الضرر ، ولا المركبات ، معقولة . وكثير من تلك لا نكون مقصودة ما لم يُعقل ضرر ولم يعقل مركب .

(ز) إنه يذكر أمر الشوق والإجماع . فقال : والإحساس يشبه ما يدل عليه أن يقال

لفظ فقط ، أو اللفظ فقط ، أى ما يدل من طريق ما هو لفظ من غير اشتراط صدق وكذب ، وأن يُتصور بالعقل ، يعنى المعنى البسيط الذى هو تصور لا يقارنه التصديق ، قال : فإذا اقترن بالإحساس أنه لذيد ، أو مؤذ ، بمنزلة إيجاب اللفظ وسلبه — طلب أو هرب : إن اقترن بالحسوس أنه لذيد ، طلب ؛ أو اقترن به أنه مؤذ ، هرب منه . ثم قال : الالتذاذ والتأذى هما سببا الفعل الذى يكون بالواسطة الحسية ، ويعنى بالواسطة الشيء الذى هو سبب فى أن يطلب الشيء . ويهرب ، كأنه لما كان لذيداً أو مؤذياً أشتج أنه مطلوب أو مهروب من طريق ما هما كذلك ، أى من طريق ما هما واسطة طلب وهرب .

(أ) أى : وهذا الذى على هذه الجهة هو الهرب والشوق للذات بالفعل . وإنما قال : « بالفعل » حتى لا نظن أنه يعنى القوة الشوقية التى للحيوان ، بل فعليا .

(ب) فنقول : وأما القوة والنفس التى لها ذلك ، فإن القوة المتشوقة والماربة قوة واحدة ، لا يتخالفان ، بل ولا يتخالقان الحس على أنها قوة أخرى من جهة أن الأول هو النفس . والمتشوق والمارب والحاس [١٦٦] الأول هو النفس ، وهو واحد ، لكن الوجود مختلف .

(ج) ^(١) أى كما أن الحس يتصرف فى المحسوسات ، كذلك العقل يتصرف فى الخيالات .

١٥ — يعنى من الأشياء المطلوبة والمهرب عنها .
— أى النفس الناطقة إذا كان خيراً طلبه ، وإذا كان شراً هرب منه .
— أى أنه يفعل من الفرع ويفعل عنه الحس المشترك والتخيل .

(د) إنه لم يصرح بالفرض فى هذا الكلام ؛ وغرضه أن الحرك القريب للحس هى المحسوسات الخارجية ؛ وللخيالات ، هى المحسوسات التى ارتسمت فى الحس ؛ وللعقل ، الخيالات . وإذا وجدت الخيالات ولم توجد المحسوسات الخارجية ، كان تأثيرها فى العقل كما لو صدرت من المحسوسات المشاهدة ، وكذلك إذا استعان العقل بالقوة الوهمية وأنشأ الخيالات لإنشاء ، وانفعل عنها فظن فيها .

(١) فى هامش المخطوطة فى أعلى هذه الصفحة ما يلى : « نسمة النفس كان لى ما هنا تفل اسحق ابن حنين . ومن هاهنا تفل آخر بإصلاحات كثيرة للفقير » .

(ح) كأنه تشكك عليه متشكك ، فقال : إن النفس الناطقة والعقل كيف تنفعل عن مثل الحلو والحار ، فضلاً عن الحلو والمر ، وكيف يتأدى هذا إليه ، وهذه جزئية لا ترتقي إلى الكلّيات . فقال : « وقد قيل » .

(د) يعنى أن العقل كيف يقدر على أخذ الفصول بين الأشياء المتشابهة ، وكيف يجردّها — فالكلام فيه مناسب للكلام في الحد ، أى من حيث يتوصل العقل إلى بسائط الحد وتركيبها حدّاً .

(هـ) إن الشك إما أن يقع من حيث أهما متقابلة ، مثل الحلو والمر ، وإما من جهة أن كل واحد منها ليس هو الآخر ، ومباين له بالعدد المعنوى لا الشخصى .

(و) أى إذا جاز في هذا الشيء أن تجتمع فيه الأضداد على نحو ما قلنا في التخيل ، جاز أن يجتمع فيها طبقات الأضداد المختلفة ، فيكون واحداً بالموضوع كثيراً من جهة الآنية والصورة ؛ وكأنه يقول : إننا بينا أن هذه المختلفة المتباعدة والمتقابلة أيضاً تجتمع في التخيل ،

ثم تتأدى عنه وقد سطع عليها نور العقل الفعال ، ففكّسها عن العوارض ، وقبلها كليات مجردة بما يوجد فيها من التشابه والافتراق الذاتيين ، فحصلت عند العقل كلها^(١) ، وإن كانت كالمنقابلة عن حالها ، فكان للعقل أن يحكم فيها . قال المشريقون : إما أنه هل تكون ملاحظة النفس العاقلة للخيالات بمعونة العقل الفعال على سبيل أن يقبل المعولات من الخيال ، أو تستعد بسبب الخيال ، وضرباً ما من الانفعال عنه ، لأنه يقبل نظائرها من الخيال من المعولات عن العقل الفعال ، وأنه كيف يصير مُعرّضاً عن معولاته إلا لأنها^(٢) مخزونة في خزانة غير المستعرّض لها ، كما الخيالات . أو لأنه يتصل بالعقل الفعال الاتصال القابلي ، ويفارقه بأمور تطلب من كتب المشريقين .

(ز) يعنى حال العقل في إدراك المتقابلين كحاله في إدراك المختلفين . وسواء وضعنا الألف والباء أبيض وأسود أو وضعناهما حلوا وأبيض^(٣) .

(آ) أى : فيكون حينئذ المثال للتخيل إذا قرن به المعنى الآخر من أنه خير وشر ، مطلوباً أو مهروباً عنه ، من غير أن يكون في الحس شيء مشاهد مطلوب أو مهروب عنه ، بل يكون بحسب ما ينظر للمستقبل .

(ب) أى : يكون منه من غير حس للأعداء الحار بين ، بل بأن يرى النار توقد على المنارة

(١) في الهامش : كلياً (ظ) .

(٢) عن الهامش : وفى الصلب : أنها .

(٣) ن : أبيضاً وأسوداً ... وأيضاً .

ليعلم بها وجوب الاستعداد للحرب ، فيكون شيء حاضر ينذر بفائب في المكان ، كذلك
الخيال الحاضر ينذر بفائب في الزمان ، وإن لم يحس به .

[١٦٦ ب] .

(ج) أى : أن الصدق والكذب غير اللذيق والمؤذى ، لأن ذلك مكّن للنفس إلى

- قرار ، وهذا محرك نحو طلب ؛ أو لأن ذلك أمر بحسب الأمر في نفسه ، وهذا بحسب
الملتذ والمثاذى .

(د) أى : أن العقل يدرك المجرد عن الميولى والمهيولاى جميعا .

(هـ) أى : إذا جرد العقل من القطوسة التعمير ، فذلك هو العقول الانتزاعى الذى

لا يحتاج فى تصوره إلى الميولى .

- ١٠ (آ) الفرض فى هذا الكلام أن النفس مُحالٌ للوجود كله ، مثبته به .

(ب) أى : إنما قال لاد من ذلك لأن الأشياء متشكلة للنفس تلاحظها بعينها ، فلما أن

تكون من حيث هى موجودة خارجا تلاحظها ، فيجب إذا عدمت أن لا تلاحظها ، ويجب
إذا فرضت بحال غير الحصول أن نلاحظها ؛ وإما أن تلاحظها متشكلة وهى فيه ، وهو الباقي ؛
ثم لا يخلو إما أن تكون هى المدرك بأعيانها أو بماهياتها منزوعة .

- ١٥ (س) الفرض فى هذا الكلام تحقيق ما سلف من قوله إن النفس الأشياء كلها ، وبيان

وجهه ، وذلك أنها منتقشة بماهيات الأشياء كلها .

(د) أى : كما أن اليد آلة تستعمل كل آلة ، وتفتقر إليها كل آلة ، كذلك العقل منا هو

صورة جملة الصور . يعنى : لا كالحس الذى هو صور بعض الأشياء .

(هـ) أى : وأما العقل فتأدى إليها المحسوسات وقد قشرت عن الأمور الغريبة ،

- وأما المعقولات فهى لها ، والحس لا ينال المعقولات — كأنه يقول إن الفاذية والحاسة يجدهما

فى الناطق وغير الناطق ، واقتصر على الفاذية لتعرف مثل حكمة فى الحاسة . قال المشرقيون :

لا تعرض له مشقة ، بل يفرق بينها بالأفعال ، ويجمع بينها فى البدن . وما كان يجب أيضا

أن يعرض فى التخيل كل ذلك المشقة ، بل يفرقون بين التخيل والحساس ، مثل ما بين

الحاس والحسوس . فإنه ليس يجوز أن يكون المتحرك والحرك واحدا .

- ٢٥ — أى الشخص الذى هو فاسد المزاج والتركيب لا يقبل الكمال ، فإن أعطى قوة لم تنأت

في حيلتها أن تعطى إليه ، وربما لم يقبل القوة ، وإن لم يتخيل بها عليه بفساد مزاجه أو تركيه .
وكأنه يقول إن مثل هذا في الشخص يجوز ، وفي النوع لا يجوز . ثم يبين أن سندان الحركة
لهذه الحيوانات ليس في الشخص فقط ، بل وفي النوع ؛ ولا أقتها طارئة ، بل نوعية — أى
لا من طريق الحكم الكلى فقط .

٥ — أى ربما يفكر الإنسان في صورة هائلة ، أو سمع ذلك من إنسان يحكى أمراً ، أو يصف
كيفية موت أو قتل ، فيعرض للقلب منه انفعال وأذى يشبه الخوف ، كمثل ما يعرض إذا
شبه الشيء اللذيذ بمتفزز منه ، أو تكلم عليه بقاذورة فتتفزز منه . وليس ذلك عن العقل
بل عن الخيال ، فإن للخيال أحكاماً في الحيوان ربما غلبت في الإنسان الضعيف المسككة على
العقل فال المشرقيون : تذكروا الغضب أيضاً .

١٠ — أى مثل آلة الإيلاد والآلة المولدة للعباب .

(ع) يعنى بالشوق ما يعم الشهوانى والغضبى والإرادى .

— يجوز أن يكون هذا سهواً < فى النسخة > ، والواجب نقيضه . وإن كان هذا ، أعنى قوله
لعله ، ومن أجل شيء . كان يجب أن يُقرن بالعقل العملى ، فوقع في النسخة تقديم ، ويجوز أن
يكون أراد : عقل نظرى ، نظره أن يطلب الوسط والعة ، ويعرف كل شيء من أجل شيء .
١٥ معلوم قبله ؛ أو لعل الواجب أن ينقل هذا الموضع هكذا . والعقل عقلان : [١٦٧] عقل
برؤى بسبب ولأجل شيء ، أى مما يحصل من الجزئيات ؛ وعقل فعال ، أى نظار مطلق .

— أى أحدهما ينظر ليعلم فقط ، والآخر ينظر ليس ليعلم فقط ، بل شوقاً إلى عمل . ففاية العقل
النظرى بذاته ، العقل العملى ، كأن العقل النظرى يعلم الكلى فيما يجب أن يعمل ، فيتلقاه
العقل العملى مشتاقاً إليه في الجزئى ، أسراً للقوة الحركة ، فيكون أيضاً ما يشاق إليه العملى
٢٠ يتلقاه المبدأ الحرك ، فيستعمله في الجزئى .

— يجوز أن يكون الكلام على هذا الوجه ، بل آخر العقل النظرى هو بدء العقل أى
العملى ؛ أى الفرض يحدده العقل النظرى ، فيكون مبدأ لشوق العقل العملى . ويجوز أن
يكون على هذا ، بل آخر العقل العملى هو بدء للعمل ، لأن آخر الفكرة أول العمل .

— أى : لو كان الحرك اثنين ^(١) : عقل وشهوة ؛ على أن لكل واحد منهما نصيباً ^(٢) فى أنه مبدأ

حركة ، من غير أن أحدهما سبب للآخر ، بل أن يليا الحركة معاً ، لكان يجب أن يحركا معاً ، وتكون صورتها في أسهما يحركان صورة واحدة . ثم إذا تأملنا لم نجد هناك إلا عقلاً يروى فيشهى ثم يحرك ، فلا يجد للعقل تحريكاً إلا الذى يتبع الشوق الذى فيه ، فيكون التحريك مبدؤه القريب هو الشوق ، وذلك لأن العقل يتسدى فيروى بطلب ما يختاره ويشأؤه ، وهو كأنه طلب تشوقه .

(أ) يجوز أن يعنى ها هنا بالشهوة الشوق ، فيقول : وأما الشوق فليس بينه وبين الحركة واسطة فكر ، كما كان للعقل حاجة إلى فكر ، ليحدث شوق ثم تحدث حركة . ويجوز أن يعنى به الشهوة الحيوانية ، فيقول : إن هذه القوة الشهوانية ينبعث فيها شوق من غير فكر ، بل هى فى نفسها قوة شوقية ، وكلها الشوق .

- ١٠ (ب) يعنى بالمستقيم : ما جمع مع إصابة الفرض وحدانية الملاك . ويعنى بغير المستقيم : ما إما أن يكون مخطئاً الفرض ، أو يكون مُعْتَنٍ السبيل إلى الفرض فيأخذ السبيل الأبعد ، أو يجمع بين الأمرين .

— إنه لما قال المشتهى والتشوق إليه محرك على أنه غاية ، لاح من ذلك أنه يعنى أن المحرك الذى هو مبدأ الحركة ، لا على أنه غاية ، هو الشوق ؛ فجعل الشوق أمراً هو مبدأ الحركة .

- ١٥ فالذى يجب أن تعلم أنه : هل هذا الشوق هو قوة أخرى غير الشهوة وغير الغضب وغير العقل العلى ، أو هو فعل تام من أمهـل هذه اقوى إذا تحركت وانتهت إلى تمام الحركة ؟ كأن هذا الشوق يُفَاد^(١) عنه التحريك . وأيضاً يجب أن يحقق : لم صار الشوق مبدأ الحركة ؟ وقد قال من قبل إن الناسك يشاقق فيمنعه العقل . وما يجب أن يحقق أيضاً ؛ أنه هل الشوق مبدأ كالأمر وبعده قوى محركة هى كالأحواد ، وهى المبادئ اقربية للحركات ؟ فنقول : إنه لا حاجة إلى قوة أخرى للشوق غير القوى الثلاث ، وأن يفعل الشوق إذا تمشل وتم ، حرك .
٢٠ ويقول إن هذا الشوق ليس يراد به الشوق الساذج الذى يزيد وينقص ويكسر ويخالف ، بل يعنى به الشوق العزمى الإجماعى ، فإنه يُحَرِّك بالضرورة إذا لم يكن حائل ؛ وأنه ليس كشوق الناسك ، فذلك شهوة فقط ، وليس معها العزم الإجماعى الذى هو من العاقل مثبه .

ومن ظن أن الشوق قوة برأسها غير الشهوانية والغضبية والفكرية فقد أخطأ ، فلا حاجة إليها . [١٦٧ ب] ويقول إن هذا مبدأ كالأمر أيضا لا كالفعل . ولذلك قد يقع العزم والإجراع ، فإذا عرض للقوى التي في المضل آفة ، لم تتم الحركة ، وإن لم يكن بالعضل في أنفسها آفة ، بل في المبدأ ، ومع ذلك يكون شوق صحيح — فإذا الشوق أمر . وأما القوى الحركة قفوى من طباعها أن تحرك الأعضاء بتوسط العضل عند استحكام هذا الشوق . ونعم ما قال الإسكندر وغيره : إنه كما أن القوى الداركة كثيرة ، وإن اشتركت في الإدراك — كذلك القوى الحركة كثيرة ، وإن اشتركت في الشوق . واعلم أنه ربما تصاد شوقان ، فطاعت القوة الحركة الأغلب .

١٠ — أى الشهوة تتبع الحال والحاضر ، وما هو في حكم الحاضر ، وتتحيل حاضرا . وأما المهلة والمدة والمقابة فيعلمها العقل فقط .

(أ) أى هو يحرك لأنه مشتغى ومطلوب ، ومشتغى ومطلوب لأنه متشغل في عقل أو وهم . — أى أن الآلة التي بها يحرك الشوق يجب أن تكون عضواً في الوسط هو البدء وإليه الانتهاء ، كالمرکز والمحور . وهذا يسير إلى القلب على أنه أصل الآلات البدنية في أن يحرك ومنه متشعب الآلات عنده ، أى ينقبض عن شيء يؤذيه ، وينبسط عن نحو ما يستلذه .

١٥ — هذا كلام فيه نقصان ؛ وتامه أن يقال إنه لا بد من أن يكون منه تحيل غير محفوظ ولا ثابت .

— أى : إما راسخاً ثابتاً ، وإما مضطرباً .

(ب) هذا التخيل هو الذى يستعمله العقل الإنسانى والوهم الحيوانى .

— يعنى أن التخيل الذى يشاق إلى أن يتبعه اختيار ؛ وهو تعين أحد الأمرين من

٢٠ الفعل والترك ، بحسب سكون النفس إلى أنه خير ، سكوناً يتبع قياساً أو تمثيلاً أو غير ذلك .

(غ) أى : لأن الشهوة محدودة الإرب بينه ^(١) الشيء الذى فيه الغرض ليس يحتاج أن يطلبه .

(١) هذا استعارة مشبهة للنفس بالبدن المريض .

— أى ليس يمكنه إلا أن يستعمل تخيلاً كثيراً .

— أى إنما يفكر لأنه فاقد الفرض الكائن عن القياس ، فإذا قام القياس عنهم .

— أى المستعمل من المساويات يجر معه ما يحيط به .

(ب) يعنى أن الشهوة غلبتها طبيعية ، واستملاؤها عظيم : وأما استملاء العقل

فكسب صناعى .

(ج) أى مذهب العقل ومذهب الشهوة ومذهب انقلاب أحدهما إلى الآخر .

هذا أصل يجب أن يحفظ ويعلم ، فليس إنما هو نافع^(١) فى الإنسان ، بل قد ينفع به فى معرفة الحركات الفلسفية وقواها الحركية . وبالجملة فإن الكلى لا تختص نسبته بجزئى بعينه ، وما لم يختص بنسبة العلة بالملول لم يجب أن يكون عنه الملول . فاعلم أن كل محرك بإرادة فإنه مدرك للجزئيات ضربا من الإدراك : إما حسيا وإما تخيليا وإما مناسبا لهما ؛ وإدراكه ذلك

جسمانى . فإن المشريقين قد يتنوا أن مثل هذا الإدراك لا يتم إلا بالآلة جسمانية . قال المشريقون :
لم يجد إظهار الحاجة إلى الغذاء ، فإن الغذاء محتاج إليه الحاجة الدائمة الضرورية فى أن يكون سادًا مسدًا ما يتحلل ، وقد يحتاج إليه للنمو حاجة فى وقت ما . والنمو محتاج إليه ، إذ كان لا يمكن الحيوان أن يتكون بكاله دفعةً ، فالحاجة إلى الغذاء بسبب النمو حاجة مؤقتة ؛ وأما الوقوف فليس يحتاج فيه إلى الغذاء لأنه وقوف ، بل كان من حق كونه وقوفاً أن ينفى عن الغذاء الذى هو زيادة ، بل يحتاج إليه بسبب أن يسدَّ بدل ما يتحلل . وأما
النقصان فهو أبعد من أن يكون له مدخل فى الحاجة إلى [١٦٨] الغذاء من حيث هو نقصان ، ولا نقصان من الأشياء التى تناسب النمو والوقوف فى جهة الضرورة ، لأن نقصان وارد بأسباب غريبة ، فضرورتها ضرورة قهر ، والنمو والوقوف ضرورتها هو ضرورة ما يحتاج إليه . فقول الأطباء فى هذا الباب أسدُّ من قول فيلسوف مثله .

— أى ، لأنه يحتاج إلى طلب لما يتعيش به ، ليس كالنبات المذكور حيث يتعيش منه .

— أى أن النبات لو أعطى حسا لكان باطلا ، لأنه كان لا يحتاج إليه ، لأنه ما كان يُنذره

بمطلوب فيتأذى له المصير إليه ، أو مهروب فيتأذى له الهرب عنه . ولو أعطى النبات لمسا أو ذوقا لم يكن فى ذلك فائدة فى الغذاء وجذبه ، لأن جذب الغذاء الملاقى طبيعى ، حتى فينا أيضاً ، والملائم الغذاء أى المماس . ويجوز أن يكون معناه : ولو أعطى الحيوان قوة محركة

وحاجة إلى الطلب ، ولم يعط حثاً ، كان ذلك باطلاً . ثم يكون تمام الكلام هو أن الطبيعة تفعل لأجل شيء ، أو تفعل ما يقع بالضرورة .

— أى أنه لا ينحرس عن الآفات ولا يهتدى إلى ما به يقتضى وينسى ويتم .

قال المشريقون : قد اعتدوا أن الأجرام السماوية لا ينبغي أن يكون لها حس ، لأنها لا تحتاج إلى غذاء ، ولا لها طلب شيء . ولا هرب من شيء . وليس هذا بواجب ، فإن الحس والإدراك بنفسه معنى مطلوب لذاته ، فليس بمفكر أن يكون للأجرام السماوية ضرب من الحس لا يحتاج فيه إلى انفعال واستحالة ، بل يكون كحال القمر في استضاءته من الشمس . ولعل لها حاجة من وجه ما إلى أمر حسي وإدراك زماني كما يذكره المشريقون . أو لو كان الإدراك يحتاج إليه لدفع أو جذب ، لكان البارئ تعالى لا يوصف بأنه عالم . وقد قال ثامسطيوس : أخلق بالأجرام الملكية والفلكية أن ندرك المحسوسات مثل ما يدرك المولّد المولّد . ولكن ليس هذا بجواب ، فإنه يلزم أيضاً أن يقال : وكيف يدرك المولّد الجزئى ، للمولّد الجزئى الشخصى من المحسوسات : أبقل أم بحس ؟ ولكن الجواب أن ذلك يمكن بهما جميعاً . وأما أنه كيف يمكن بالعقل ، فليطلب من كتب المشريقين . ولكنه إذا خصص بالزمان لم يمكن إلا أن يكون الإدراك بآلة جسمانية .

آخر ما وجد من ذلك

والحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .
 < ماضية > عند كثير من الأوائل أن الأعداد مبادئ للعالم . وأمثلة ما محل عليه هذا القول أن يكون معناه : كون الشيء واحداً غير كونه موجوداً أو إنساناً ، وهو في ذاته أقدم منها . فالحيوان الواحد لم يحصل واحداً إلا وقد تقدمه معنى الوحدة الذى به صار واحداً ، ولولاه لم يصح وجوده . فإذاً هو الأبسط الأشرف الأول . وهذه صورة العقل . فالعقل يجب أن يكون الواحد من هذه الجهة ، والعلم دون ذلك في الرتبة ، لأنه بالعقل ومنه . فهو الاثنان الذى ينفرد إلى الواحد . والعلم يؤول إلى العقل . ومعنى الظن عدد السطح ، والحس عدد المصمت : أن السطح لكونه ذا ثلاث جهات هو طبيعة الظن الذى هو أعم من العلم مرتبة ، لأن العلم يتعلق بمعلوم معين ، والظن ينجذب إلى الشيء وتقيضه ، والحس أعم من الظن فهو المصمت ، أى الجسم له أربع جهات .

المباحثات

لـ **أبو سينا**

عن الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم بالعزير الحكيم أثق وعليه أتوكل

كتابي، أطال الله تعالى الكيا^(١) الفاضل الأوحد وأدام عزه وتأييده، ونصته وتمييده، وأجزل من كل خير مزيده، عن سلامة والمحدثه وحده. ووصل كتاب الكيا الفاضل الأوحد أدام الله تمهيدَه — أعز وأصل وأكرم وافد. وفقيته وشكرت الله — عزت قدرته — على ما تحققت من خبر سلامته، وانتظام أمره واستقامته — شكرًا يوجهه عثوري على مثله، في فضله وعقله؛ وسألت الله عز جلاله أن يقرن ذلك بالتأييد، وإلحاق جديد، ومزید على الجديد، — إنه على ما يشاء قدير. وشكرت تطوُّله، أدام الله تأييده، فيا آثره من مفاتيح سبق إلى فضلها سبق المستول على الأمد، المقلد للنة للشكورة يد الأبد؛ وتبركت بما تيسر لي عفواً من عقد عهد وود مع مثله أي عقد؛ وسألت الله أن يستغني بذلك ويزيده إحكاما، وإبراما ويشه إتماما — إنه ولي الرحمة. وفاوضت المجلس الملائق* — حرص الله عزه — في بابه: «عَمِلَ مَنْ طَبَّ لِنَاصِبٍ» — فصادت رغبة فيه أكيدة، وممة لمثله شديدة، وجبنا قليلا عن العزم الحزم عليه أن تصير إليه، فتكون المهددة في ذلك أقوى، والاعتذار في تقصير، وعايق، أخفى. فقد علت الحوائج التي أنحت على التحمل المدكان^(٢)، والخزائن والقلاع المشحونة

(١) الكيا: كيا: كلمة فارسية معناها السيد أو الرئيس والبطل والملك الخ. وهو هنا أبو جعفر محمد بن حسين بن الرزيان الكيا.

(٢) كنا في الأصل ولم نهند لوجهه، إلا أن يكون اسم علم مثل: عبدكان؛ ويكون مفعول: أنحت؛ أو يكون اسم بلد، ويكون التحمل بمعنى السفر، وينقص: إلى.

(*) نبة إلى علاء الدولة أبو جعفر محمد بن دجنزار، الملقب بابن كاكوه، الذي اسطل بملكه بعد سنة ٣٩٨ هـ بقليل؛ واستول على همدان (سنة ٤١٤ هـ = ١٠٢٣ م) وعلى الري (سنة ٤١٩ هـ = سنة ١٠٢٨ م) وأصفهان (سنة ٤٢١ هـ = سنة ١٠٣٠ م)؛ وكان ابن سينا وزيراً له؛ وتوفي علاء الدولة سنة ٤٣٣ هـ. وعن مجلس علاء الدولة يقول أبو عبيد الجوزجاني: «وحضر (أي ابن سينا) مجلس علاء الدولة، فصادف في مجلسه الإكرام والإعزاز الذي يستحقه مثله. ثم رسم الأمير علاء الدولة ليلي الجمات مجلس النظر بين يديه بمضرة سائر العلماء على اختلاف طبقاتهم، والشيخ (ابن سينا) من جملة من جلتهم، فا كان يطاق في شيء من العلوم» (ابن أبي أصيبعة: «هيون الأنباء»، ج ٢، ص ٦، القاهرة سنة ١٢٩٩ م = سنة ١٨٨٢ م، طبع ١. مملوك).

كانت بالخباير والمؤن المترادفة للماسة لنفي الحال ، ومثل ذلك لا يخلو عن التقصير المؤدى إلى التشوير^(١) . فإذا كان الإلزام ابتداء لإجابة ، واعتبار الشدة تطوعاً لاطاعة ، كان وقع التقصير أخف ، والعذر فيه أوضح . ولعل الجواب اقتضى أنه — أدام الله عزه — لو تبرع غير مأمور ولأسام ، فطرقت الباب يلتقي في الحال بما يسمح به الوقت ، وخطب مداراته ، إلى أن تجد اليد انبساطاً ، والأسباب المختلة انتظاماً . فحينئذ يريد في أمره بما يقتضيه استحقاقه ويوجهه فضله . فهذا هذا . وأما تصرفه في العلم والفضل فقد عرفني قدره ، وحقق لدى أمره ، وأقنيت — والحمد لله — كافياً وأنيا ، موفياً على أقرانه عالياً ؛ وقد يُثنى بصفة صديق حررت كاهول لم يقد الحق فيه ، فالأمر على ما يحكيه ، ولكنه مع ذلك عزيز وفضله كثير والله يحومه .

والذي ذكره من اختلاف الناس في أمر النفس والعقل ، وتبليد وتردهم فيه ، لاسياً البُله النصارى من أهل مدينة السلام ، فهو كإلزامهم . وقد نخير الإسكندر وثامسطيوس وغيرهما في هذا الباب ، وكل أصاب من وجه ، وأخطأ من وجه ، والسبب فيه التباس مذهب صاحب النطق عليهم ، وظنهم أنه إنما يخوض في بيان بقاء النفس أو عدمها عند الموت حيث يُصنف المقالة الأخيرة من « كتاب النفس »^(٢) ؛ وليس كذلك ، بل فرع سراً في المقالة الأولى حين يناظر ديمقراطيس عن أمر النفس ، وأعطى الأصل لمن يفهم في ذلك ، وهو أن الشيء الذي تتصور فيه المقولات الكلية غير منقسم ، فتع أن يكون الجوهر الجسماني هو المتألف للمعاني العقلية [١٦٩] بالقبول ، فالتلحق لها إذن جوهر قائم بذاته غير منقسم ولا في منقسم ، حتى يمرض له بسببه الانقسام ، فتكون له براءة عن مشاكلة كل جسم وجسماني . ثم إنه في المقالة الأخيرة إنما يتجرد لبيان القوى المرافقة للنفس في البقاء ، وقد دلّ قبل على أن الحسية والخيالية والذكورية ونحو ذلك والحركية لا تقوم بغير جسم ، وتبين من خلل كلامه أن الإدراك الحسي الظاهر والباطن لا يكون إلا بمنقسم ، وأحب أن يبحث عن القوى العقلية وابتداء بالقوة التي يقال لها العقل الميولاني ، فبين أنها لا تتسحل ، ثم انتقل إلى غيرها فصرح بأنها لا تتسحل أيضاً . ولقطة : « أيضاً » تدل على أن حكماً ثابتاً جار مجرى الأول ، ولأن بعض الناس توم غير هذا — بناء على ظنه أن العقل الميولاني استمداد للقلب ، فكانت المقولات ينلقاها جسم

(١) شور به : فل به فلا يميتانه ؟ والتفس : المنع ، أي لباب الحال .

(٢) راجع قبل « تعليقات ابن سينا على شرح كتاب النفس » ، ص ٧٥ — ص ١١٦ .

القلب بهذا الاستمداد — <و> تَبْتَلِبَ وأساء الفن وزاغ عن المحجة للثلى. فالحق أن هذا القتل استمداد لجوهر النفس، لا لشيء من الجسم، وأنه يصحبُ جوهر النفس في كل حال. وقد بسطت القول في أن المقول لا يلتقاء المنقسم، بسطاً مُغنياً شافياً. ولعله يُغرض عليه^(١) إذا قدر بالله الالتقاء به.

وأما كتاب تحفِي النحوى في مناقضة الرجل، فكتاب ظاهره شديد وباطنه ضعيف. وفي الوقوف على تلك الشكوك والتوصل إلى حلها قوة للنفس وغازاة للعلم. وقد قضيت الحاجة في ذلك فيها صنفته من كتاب «الشفاء» العظيم المشتل على جميع علوم الأوائل، حتى للموسيقى، بالشرح والتفصيل والتفريع على الأصول. وتلك الشكوك ليست مما يَفْتُنُ لَمَقْدَهَا الراسيون ممن تعلمه، فإن انحلالها مبنى على فروع أصول من كتاب «السماع الطبيعي». فإن بين «السماع الطبيعي» وبين «السماء والعالم» أصولاً هي فروع للأصول الموردة في «السماع الطبيعي». وتلك الفروع غير مُصَرَّح بها في «السماع الطبيعي» تصريحاً بالفعل، بل بالقوة، فمن لم يتقدم أولاً ويمخض معاني «السماع الطبيعي» عن زبد تلك الفروع، كان مُفَرَّطاً فيما يحاوله من فهمه، وعرض له ما عرض لفلان وفلان ويحْيِي النحوى. ولقد حاول قوم مناقضة تلك المناقضة، فأثروا البيوت من ظهورها دون أبوابها، وتحلوا أنفسهم على القناعة بما أورده تحللاً عسوفاً. و«أما» نحن فقد أوضحنا هذه المتوسطات بين الكتائين، ومن وقف عليها وجد جميع الشكوك ناكلة ليس لها روعة. والذي استخبره من حالى في التعرض لمثل ذلك: فأخبره أنى كنت صنف كتاباً سميت «كتاب الإنصاف»، وقسّمت العلماء قسمين: مفرّبين ومشرقيين. وجعلت المشرقيين يعارضون المفرّبين، حتى إذا حَقَّ اللَّدَدُ^(٢)، تقدّمتُ بالإنصاف. وكان يشتمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة. وأوضحْتُ شَرَحَ المواضع المشككة في الفصوص إلى آخر «أولوجيا»، على ما في أثولوجيا من المطن^(٣). وتسكلت على سهو المفسرين، وعملت ذلك في مدة يسيرة مالم أحرر لكان عشرين مجلدة. فذهب ذلك في بعض المراتم، ولم يكن إلا نسخة التصنيف، وكان النظر فيه وفي تلك الخصومات نزعةً. وأنا، بعد فراغى من شيء أعمله، أشتغلُ بإعادته، وإن كان ظل الإعادة ثقيلاً. لكن ذاك قد كان يشتمل على

(١) الضمير يعود على الشخص الموجهة إليه الرسالة. (٢) ن: اللداد

(٣) يفهم كراوس من هذا أن ابن سينا يشك في صحة لبة أثولوجيا إلى أرسطو؛ راجع بحثه:

«أفلوطين عند العرب»، ص ٢٧٢ تعليق، ص ٣، ص ٢٧٣. P. Kraus: Plotin chez les Arabes,

تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم . والآن فليس يمكننى ذلك ، ولا لى مُهَلَّتْهُ^(١) ،
[٦٩ ب] ولكن أشتغل بمثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوى وأمثالهم .

وأما أبو نصر الفارابى فيجب أن يَظُنَّ فيه لاعتقاد ، ولا يُجَرِّى مع القوم فى ميدان .
فيكاد أن يكون أَفْضَلَ مِنْ سَافٍ مِنَ السَّافِ ، ولعل الله يسئل معه الالتقاء ، فتكون استفادة
وإفادة . ولعذرني في تشوش الخط وتوحيج الحروف ، فاتوليت مخاطبة يدي منذ سنة وستين
لأمراض نهكتني وطالت على وامتخرت هُنَاتِي^(٢) وكانت أقعدتني وكَفَّتْ يدي عن الخط
والكتابة . فهذا أول ما كتبت ، وهو من بركات معرفته ؛ والله يُبْتَعَى به ، ورأيه في ذلك
مُوقِّعٌ إن شاء الله :

(١) النفوس المارقة ، لم لا يجوز أن تكون عللاً لوجود النفوس ، وتلك لا تنشخص
بوضع ولا بدن إذ قد ماتت الأبدان عنها ، لأنه لا بد من علل ثابتة غيرها تكون عللا
لوجود النفوس الإنسانية ، وإذا كانت هي كَفَّتْ في وجود النفوس عنها عند الاستعداد —
وما عنه كفاية فليس بعل . وأيضا إن كان الشرط عدداً من النفوس ، مما سواء مُسْتَفْتَى عنه ،
فليس بعل . لكن لافرق بين المستفتى عنه وبين المستفتى به ؛ وإن كان كل واحد منها علة ،
فليس كل واحد بل أجملة ، وانقسمت علة ما لا ينقسم . وإن كان أيها اتفق ، فأياها اتفق ليس
بعل ، فأياها اتفق يجوز أن يكون مستفتى عنه بغيره . فكل واحد عن غير علة .

(٢) لوازم العقول الفعالة إن كانت معقولات جواهر ، كانت عللا للجواهر .

(٣) الواجبية مطلقا كالوجود ، ويجوز أن تكون واجبية بعل ، فليس هو هو لأنه واجب ،
بل لأن لذاته واجبا .

(٤) كل^(٣) شيخ فإن تخيله وتفكره أضعف في نفسه ، وربما كان أقوى بغير القوة النطقية .

(٥) إذا^(٣) استوى منك تخيل الشمس شمسا ، ليس تخيّل مفعول ضعيف يشبه الشمس ،
فإنك تضعف معه عن تخيل ما هو أضعف ، وهذا يستبين لك في المنام إذا تخيلت الشمس ،

(١) المهلة = السدة .

(٢) المهانة ضم الماء : بية المخ والشحمة في باطن العين تحت الغلة ، يقال « ما به مهانة » ، أى
ما فيه خير ، واضع العظم = استخرج عظمه .

(٣) سترد هذه الفقرة بعد في ص ٩٢ من النص الأصل .

فيمرض مثل ما يمرض في القطة . لكنك قد تتخيل الشمس في القطة تخيلاً غير صحيح ، لأنه ليس كل تخيل مستقيم كالحس .

(٦) الفرق بين اليقين والملاحظة أن اليقين لا يمنع التخيل عن المقابلة ، والملاحظة تمنع كل شيء عن المقابلة ، كما أن المُبْصِر عندما يبصر لا ينازعه تخيل ولا شيء آخر . واليقين من حيث هو يقين إنما هو بمثابة الحد الأوسط . والملاحظة ملكة وإن صحبها الحد الأوسط ، فكأنه ^(١) غير محتاج إليه .

(٧) لم صار المحسوس القوي يمنع الحس من إدراك المحسوس الضعيف ؟ إنما يمنع ذلك لأحد سببين : أحدهما ضرر أفعال يحدث في المادة كما يفعل اللون القوي والصوت القوي ، والآخر لأن كل تمثيل يبقى زماناً ؛ فإن بقي بعد مقابلة المحسوس كان الضعيف في جانب المقابلة ، فإن البياض الضعيف عند البياض القوي سواد أو حررة أو لون آخر . ومن المستحيل أن يجتمع شبح بياض وغير بياض متميزين في قابل وغير منطبق .

(٨) كل ما ندركه فإنه حيث ندركه في الدهن ، لحقيقته مُتَمَثِّلَةٌ في ذهنك ضرورة . وتلك الحقيقة إما أن يكون تمثلاً في الأعيان ويلحظه ذهنك — فالمدوم لا يدرك ؛ وإما أن يكون في ذهنك ، وهو الباقي ضرورة .

(٩) الصور المعقولة غير متناهية حتى الأضداد ، فليس السبب فيه من جهة القابل ، فإن القابل يقبل مما المتقابلات وأجزاء القضايا وأجزاء الحدود ، ولكن النفس منا تشتغل بشيء عن شيء ، ولا يخلو عن مجاذبة حس أو تخيل أو شوق .

(١٠) الشيء المتجرد الذي لا يخالطه [١٧٠] قوة الانفعال يكون محققاً بصورته ولوازم صورته ؛ وإنما يكون الشيء عقلاً من حيث هو متحقق هذا التحقيق ، فإن أضيف إلى شيء صار ذلك الشيء عقلاً به ، وإن لم يُصَفَّ إلى شيء بل قام بذاته وكان لذاته ، كان ذاته به عقلاً . ومثل هذا الشيء لا يغشى ذاته شيء غريب ، فلا يغشى ذاته مانع عن هذا التجرد الذي يكون للشيء بحقيقته ، وما يلزم حقيقته ضرورة من أحواله . فإن كان يغشى ذاته مانع عن أن يكون عقلاً أو أي شيء كان مما شأنه أن يكون ذلك الشيء ، فهو شيء مقارن لما بالقوة من شأنه أن يغشى ذاته شيء غريب ومن شأنه أن يفعل ، وهو الشيء المنو بالمادة . فبالضرورة يجب أن يكون الشيء المانع عن أن يكون عقلاً المادة ؛ وليس يلزم من صدق تلك المقدمة

والأخرى صدقُ العكس : وهو أن كل ما من شأنه أن يعقل فلا يفعل ولا مادة له بوجهٍ حتى يلزم من ذلك أن لا نقل ذواتنا .

(١١) ما البرهان على أنه ليس بيننا وبين ذواتنا آلة في أن يدركها ؟ لأن هذه الآلة إما أن تكونين الفاعلة القريبة وليست هي المدركة القريبة ، أو تكون الموصلة وإنما توصل إلى الفارق .

(١٢) واجبية الإنسان واجبية بشرط ، ولا يقارنها جوازُ الدم مع ذلك الشرط ، بل جواز الدم مطلقاً ، لأنها ليست واجبية مطقة ، بل بشرط وجود الملة . فالواجبية المطلقة لا تقارن جوازَ الدم مطلقاً والذي يشرط مع ذلك الشرط .

(١٣) الإدراك هو تحصيل ما لصورة الشيء وحقيقته على نحو من جزئيته أو كليته ، على أنه لما خلا المُدْرِك لنفسه شيء له إضافة ما إلى ما ينزع عنه أو يلقى عليه . وإذا كانت القوة هي المبدأ الأول للجسم أو لغير الجسم ، به يصير قابلاً لثل هذه الصورة لا بالمرض كالتفاعل بوجه ما ويكون لولا هو لما كان الشيء بهذه الصفة ، وإن عدم سائر لواحق الشيء ، فهو الذي إليه ينتقل أو عنه تلك الحقيقة ، فهو القوة التي بها يُدْرَك . والمُدْرِك لذاته هو أولى بأن تكون له هذه الصفة من نفسه ، لا بالمرض ؛ وذلك إذا لم يكن وجوده لغيره . ومن ههنا يمكن أن نعلم أنه لم صار بعض القوى يدرك ، وبعضها لا يدرك^(١) .

(١٤) لم تضعف القوى بالذبول ؟ القوة الباصرة إذا فُرق موضوعها لم يُبْصَر متصلاً .

(١٥) المعنى المعقول من الإنسان مثلاً معنى مشترك فيه ؛ فإذا حصل في قوالب مختلفة ، كان حكمه في كل واحد من القابلين غير حكمه في الآخر ، فلا يكون في القابل الأول كما في القابل الثاني ، فلا يكون الأول هو الثاني ، فلا يكون المعنى مشتركاً فيه . فلم يُفْرَض للمعقول من الإنسان معقول آخر وقوالب آخر ، حتى بان هذا الخلف ؟

(١٦) فرض له معقول آخر ولم يعرض له قوالب آخر بل القوالب تلك بأعيانها ، وإنما فرض له معقول آخر لأنه لو اقتصر على الأول لكان لقاتل أن يقول إنه في القوالب <الكائنات> العاقلة مختلفة لاختلاف القوالب ، كما كان في الأمور الخارجة . ولا يمنع ذلك أن يكون كل واحدٍ منها عاقلاً ، لأن تلك الصور ، وإن خالطها اختلاف وزيادة بحسب هذا القابل ، فهي بحسب الأمور الخارجة وبحسب الأعيان غير مختلفة . وإنما كان التجريد بحسب الأمور الخارجة ليس من كل جهة ، فاحتيج إلى أن يُجْمَلَ لها تجريد أيضاً

بحسب القوابل الثانية كما احتيج إلى أن يُجسَّل لها تجريد بحسب القوابل الأولى والموضوعات الأولى حتى يصير بذلك التجريد متشابهاً مشتركاً لا خلاف فيه . ثم لو كان قيامه [٧٠ ب] بحسب هذا التجريد في قوابل ثالثة ، ما كان يلزم الخلف . لكن هذا التجريد لها بحسب القوابل الثانية ، لأنها إما تصير معقولة بحسب هذه القوابل الثانية ، لأنها ، بحسب الفرض للخلف ، هي العاقلة . فإذن يجب أن يكون بحسب هذا التجريد وهذا التشابه في هذه القوابل الثانية ، ليست كما كانت بخلاف التجريد الأول . والتشابه الأول ينقل مثلاً عن القوابل والموضوعات الأولى إلى الثانية العاقلة .

(١٧) ثم إن حصول المعقول في العقل قد سلم على أنه حصول يلزم من الجسم لوازم ، ولم يجب أن يكون كل حصول هذا الحصول . فمضى ههنا نوع من الحصول لم يشاهده ولم يعرفه ، أو لا يكون حصول أصلاً ، ومع هذا التعقل يكون حاصلًا على نوع لم نمارسه ولم نعرفه .

(١٨) لا يخلو الحصول في القوابل من أن يكون على وجه التشابه وزوال الخلاف إلا من حيث المقارنة المختلفة فقط ، أو يكون ليس كذلك ؛ بل هناك اختلاف في الكم والوضع ، وغير ذلك زائد على معنى المقارنة . وإذا لاقسم إلا هذان فلا حصول في القوابل ، بل إلا أحد هذين ، ولا يتمكن أن يحصل في جسم إلا ويلزمه كمٌ مخصوص ومقارنات لأحوال متداخلة من الوضع والكيف والأين وغير ذلك . ليس نفس مقارنة الجسم من حيث هو مقارنة الجسم حتى تكون الصورة متشابهة والمركب منها من الموضوع مختلفاً ، بل يكون هناك نفس الصورة اختلاف مثل ما كان من خارج ، حتى يتمكن أن يقسم أقسامات مختلفة ، وهذا هو الذي كان يجعل الصورة غير معقولة ؛ ولو لم يُجسَّل لكان في الموضوع الخارج معقولاً ، لأن الشيء ليس كونه عاقلاً إلا أن تحصل فيه الصورة من حيث هي معقولة . فلو كانت مع هذه الملاحظة معقولة لكانت المادة يحصل فيها المعنى وهو معقول ، وكانت تكون عاقلة فتكون المواد الخارجة عاقلة .

(١٩) المادة ، وحدها ، لا نكتفي في تشخيص اقوة ما لم يتعلق بها الوضع . وما اختص بوضع ما ، إما بذاته أو بعلاقة لذاته ، فقد تشخص وامتنع وقوع الشركة فيه في آن واحد ، وامتنع أن يكون مثله آخر يشاركه في ذلك الوضع الواحد وأحواله ويشاركه في ماهيته ثم يكون غيره .

(٢٠) كثيراً ما نرى المريض ، إذا لم يشغل مرضه بانصباب نفسه إلى مرضه ، لم ينفل من حيث يفعل افعال التغير ، بل عسى < أن يكون > افعال الأعراض .

(٢١) لما لم يتشخص الشخص بماهيته القوِّمة ، فيجب أن يتشخص بِمَرَضٍ ؛ وليس بمرضٍ يلزم ماهيته لأنه مشترك فيه ؛ فبقي بمرضٍ يطرأ من خارج ؛ وليس مما يتبدل ، فإن العلة المَعْنِيَّة لا تبطل ويبقى المعلول المعين ، فيجب أن يكون لاحقاً لازماً به ، هو هذا الشخص .

(٢٢) الغتذى إذا اتصل به الغذاء ، هل تتصل صورته بصورة الغذاء ، أو يحدث لها جميعاً صورة أخرى واحدة وتنخلع عن الغتذى صورته ؟ إن كان الالتقاء على صورة الماشية ، فله حكم وهو الأغلب ؛ وإن كان على سبيل الاتصال وزوال الحدود المشتركة ، فله حكم آخر .

(٢٣) معنى قولي : المناسبة ، أن ما يَتَغَلَّقُ وجوده بفساد فهو عُرضة للفساد ، وما يَتَغَلَّقُ وجوده بمتغير فهو عرضة للتغير على مناسبة ما يتعلق به وجوده . ولعل ذواتنا لا تتغير من حيث لها خواصها التي لا تشارك فيها لأن مزاجاً تغير .

(٢٤) زوال المانع في الهوى وحده إنما يهيئ لقبوله ما يؤثر فيه تغير مزاج في هيأته ؛ وماهيته ، وإن كانت منسوبة الاستحقاق إلى [١٧١] مزاج ، فليس يتكيف بعدها بتكيف المزاج على المناسبة ؛ فليس زوال المانع وحده يكفي في التهيئة لقبوله ؛ بل لتهيئة وجود عينه عن مقابله .

(٢٥) كل ما لم يمثل لى معنى حقيقته ، فلست أدركه . وذلك التمثيل إما في نفس الوجود ، وإما في أنا . ولو كان في نفس الوجود ، لكان كل موجود قد تمثلته ، وكل معدوم فلا أدركه ولا أتصوره ؛ والتاليان محالان ؛ فبقي أنه متمثل للمعنى في^١ .

(٢٦) الوجود لا يقتضى امتناع مقارنة جواز العدم ؛ ونسبته إلى الإمكان نسبة تمام إلى نقص .

(٢٧) النفس ليست في جوهرها مركبة ، بل المجموع منها ومن الملصكة مركب . وأيضاً إن كان استكمالٌ يطرأ عليها ، كان فاعله فيها شئ مَبِين ، فلم يكن الفاعل والمنفعل واحداً ، فكان هذا الاستكمال في جوهر النفس صوراً ، فكان الفاعل غير المنفعل . وهذا من حيث تتصور به النفس استكمالاً ، ومن حيث تُتَصَوَّرُ منه ومن تأثيره صور عقلية على نوع ما ، فهو قوة ؛ ومن حيث ليست لازمة ، فهو طارىء . وليس عقلنا يعقل ذاته دائماً ، بل نفسنا دائماً الشعور بوجودها . فإن كانت تعقل بالفعل شيئاً غير ذاتها كانت دائماً الشعور : بأنها^(١) تعقل ما دامت تعقل .

(٢٨) إن^(٢) قال قائل : إن بعض الأُمُرْجَةِ أوفق لبعض القوى وإن مزاج المشايخ أوفق

(١) كانت : فإنها ، ثم وضع فوقها : بأ (نها) .

(٢) سترد هذه الفقرة من بعد ص ٩٠ ب من النص المخطوط .

لقوة العقلية فلهذا تقوى القوة فيهم . فالجواب : مزاج المشايخ إما بردويس ، وإما ضعف . وكل واحد منهما يوجد قبل الشيب ولا يوجد لصاحبه مزية اعتماد . وأيضاً فليس كل شيخ أقوى من الشاب ، وليس استعمال البيان مقصوراً على أن الغالب في المشايخ حكم^(١) ، بل على أنه لو كانت القوة العقلية قوة بدنية وقائمة في البدن لكان لا يضعف البدن إلا ويضعف ، وقد نجد واحداً ليس كذلك ، فالتقدم مطلوب على أن انتفاض البنية أو ضعفها ليس يكون ملائماً لما يقوم بالبنية ، إنما يلائم لعله لما^(٢) لا يقوم بالبنية .

(٢٩) الضرر الذي يدخل على الحس من ملول الإكباب على المحسوس سببه اضطراب المواد والانصباب .

(٣٠) الكيفية التي تحدث في البصر من الشمس إذا أبصرناها لا يمانع كيفية البصر كيف ، والجليدية لها انشقاق !

(٣١) حاسة اللمس إذا حصلت فيها مثلها ، لم لا يدركها ؟ لا تحصل فيها مثلها ، ولا تنفصل عن مثلها .

(٣٢) البصر كيف يفعل عن الألوان ، واللون عند الماسة لا يفعل فيها بماش إلا بعد أن يتغير مزاجه على ما فُسر . الشعاع من شأنه أن يحمل المقابل القابل بكيفية اللون المقابل^(٣) .

(٣٣) كل موجود لا يحتمل في نفسه الأقل والأكثر . فإنه إما أن يتعلق بعله واحدة معينة ، وإما يطل لها عدد معين . والمتعلق بعله واحدة معينة إذا كان لها نظائر ومساكلات فيُخصَّ به التعلق ليس لهيئة تكون مخصوصة بالمستعد لا عرض لها . والمزاج الإنساني ذو عرض : أخذته نوعياً أو شخصياً ، ويكون بإزاء كل عرض ممكن الوجود من النفوس الكثرة التي تقابل استعدادها ، ولا يبعد أن تكون الهيئة الواحدة التي لا عرض لها نفوس كثيرة بالعدد أيضاً تقابل استعدادها . فيجب أن يكون التعلق بالغير منها غير صحيح ، إذ لا يكون الواحد أولى من الآخر في أن يتعلق به ويوجد عنه . وليست الصورة صورة تقبل الأشد والأضعف حتى يكون الأشد منسوباً إلى علة والأضعف إلى أقل منها ، وليس يجوز أن يعتبر للعلة وللتعلق عددٌ مخصوص ، لأنه ليس [٧١ ب] يجب أن تنحصر كثرة الأنفس في عدد مخصوص ، بل قد تزيد وتنقص الموجودات منها ؛ فإن كان الزائد منها والناقص واحداً في التأثير ، فكل

(١) وفي الهامش : علم . (٢) أو : ما .

(٣) سترد هذه الفقرة بعد س ٩١ من المخطوطة .

واحد من العدد جائز أن يوجد المعلوم دونه ، فلا شيء من العدد شرط^(١) في وجود المعلوم ؛ فلا شيء منه علة . وإذا لم يكن للآحاد مدخل في العلية ، لم يكن للجملة مدخل ، لأن آحاد الجملة علل للجملة ، وعلّة العلة علة .

(٣٤) ما دام الشيء ممكناً كونه عن علته ولم يجب عنها بعد ، فليس بموجود ؛ فإذا وجب وُجِدَ . فإن كان عن الواحد اثنان ، فإما أن يجباً عنه من جهة واحدة حتى يكون من حيث يجب عنه أ يجب عنه ب أو يجب عنه من وجهين . فإن كان هو — من حيث هو — بحيث يلزم عنه [يلزم] أ يلزم عنه ما ليس ب^(٢) ، كان من حيث يلزم عنه أ قد يلزم عنه لا أ ، وهذا خلف . وإن كان يلزمان من حيثين ، فإما أن يكون الحثان لازمين لذاته أو مقومين . فإن كانا مقومين ، فالشيء مركب ؛ وإن كانا لازمين ، فالكلام فيهما كالكلام في أ و ب .

(٣٥) قيل إن المزاج إذا استحال فإنه يتبدل في نوعيته ، فضلاً عن الشخصية ؛ والشخص التنفس واحد بالعدد ثابت .

(٣٦) ما البرهان على إثبات هذا الشخص الثابت ؟ فإن الإنسان ، كل ساعة ، تكون حاله متغيرة في المخلوق والأكل والهضم والرياضة . وإذا كانت المنبثات مختلفة متغيرة ، فلا شك أن المبدأ متغير . ولا ينفع قول القائل : إن هذا المزاج إذا تغير فإنه قد يعود إلى الحالة الأصلية ؛ وكلا المزاجين غريب قسري . فما الذي^(٣) يعيد الثاني إلى الأول ؟ فإن الأرضية إذا حيت وسخت ، فإنها تبرد إذا فُقد سبب السخونة ، ولكنها لا تبرد بحيث تعود إلى الحالة الأصلية لا اقتران النار بها ، فهي تحفظ فيها حرارة مقلوبة .

(٣٧) أجيب : المعنى المقول من البياضية هو الذي من شأنه أن يقال على كل بياض ، وهو مجرد بالفعل عن اللاحق .

(٣٨) ما الذي يمنع أن يكون اقتران النار بالأرض في المتزجات كاقترانها بالحطب والنورة ، و اقتران الماء بها على سبيل النشف ؟ ولم لا يتفرق في جسد الميت الاستقصات بعضها عن بعض ساعة مفارقة النفس ، وليس هناك ما يحفظ ذلك الاجتماع ؟ وما الذي يمنع أن يكون سبب اجتماع هذه الاستقصات في الحيوانات سبب من خارج كنهاية حركة ؟

(٣٩) يجب أن لا يتوهم أننا نحن الذين شاهدنا ما شاهدنا ، وحفظنا ما حفظنا ؛ فسبب جبر منا

جسماني ينحفظ ، وذلك لأنه إن كان ينحفظ على اتصاله فقينا شيء لا يتحلل منه شيء ولا يستبدل شيئا بديل ما يفسد . فإيه إن كان فينا مثل ذلك ، ففي جوهرنا ما لا ينتدز ولا يحتاج إلى بديل ، وليس كذلك جميع أجزائنا تقتضى . وإذا كان كذلك ، فكل جزء من جسدنا يستبدل بديل شيء يتحلل منه . وإن كان شيء ينحفظ فيه موجود إلى آخر العمر فهو عرضة للاتصال والافصال فلا يكون له صورة واحدة بالعدد ، ولا يكون أيضا مستحفظا بصورة^(١) حسية أو خيالية أو عقلية واحدة بالعدد ، فيجب أن يكون ذلك الثابت واحداً بعينه فينا . الذى لا شك في وجوده بحسب ما بينا في جواب هذه المسألة في ورقة أخرى جوهرها صورياً غير المادة . وبكاد أن يكون هذا الجوهر يلزم منه أن لا يكون ماديا في كل حيوان ويكون هو الواحد والمتبدل عليه المادة بفعله أو بفعل غيره أو بتقاسمه بينه وبين غيره : يكون التحليل من غيره والاستبدال منه ، فإيه لو كان صورة في المادة والمادة يتبدل اتصالها ، لوجب أن تبدل صورتها التى فيها ولا يكون فيها صورة محفوظة ؛ فلولا شيء عجيب وسرّ دقيق ، اقضى في كل نفس أنها غير متعلقة [١٧٢] بالمادة . ثم إذا نُظر إلى الحق من جهته ، عُلِمَ أن هذا كيف يمكن أن يكون . وهذا كلام في إثبات النفس وجوهرتها إذا دُعِيَ بأدنى دعامة صار قويا جدا .

(٤٠) ما السبب في أن ما هو أضعف وجوداً لا يجوز أن يكون علة لما هو أقوى وجوداً ؟ واهمرى إن الجوهر متقدم في الوجود على العرض ، لكنه ليس بمحال أن يوجد عرض بجوهر ثم يصير ذلك العرض علة فاعلية لجوهر آخر . وإنما بان فيما بعد الطبيعة أن الجوهر لا يجوز أن يكون قوامه بالعرض ولم يبين أنه لا يجوز أن يكون العرض علة فاعلية للجوهر . — أجيّب عن هذا ويُبَيَّن أن ما يقوم بغيره فيه يسمُّ فعله .

(٤١) الجسم الطبيعى هو ما تكون له وحدة طبيعية لا بالعرض ، إذ الوحدة قد تكون بالعرض كوحدة الباب وحدة دار مع كثرة أجزائها والحيوانات والنباتات ليست وحدتها بالعرض ، فإذن هى بالطبع ووحدها بنحو اجتماعات أجزائها ، فإن كان ذلك الاجتماع عن جسم فهو قسرى ، وقد ذكر أنها طبيعى ، فإذن ما يصدر عن قوة فيها ، ولا يصح أن يكون عن قوة مفارقة ، إذ المفارق لا يحرك إلا على سبيل التشويق .

(١) فوق الباب : ن — وكأنها مصححة هكذا : فسوره .

(٤٢) لهذا الاجتماع وجود بالطبع .

(٤٣) قيل في « كتاب النفس » عند بيان امتناع وجود الصورة المعقولة في آلة جسمانية ما هذا لفظه : إن كان تحل الصور المعقولة جسماً فإنها تنقسم بحسب انقسامه ، فلا يخلو إما أن ينقسم إلى متشابهين أو إلى غير متشابهين . فإن انقسم إلى متشابهين ، فكيف يجتمع منهما ما ليس إياهما ؟ إذ الكل من حيث هو كل ليس هو الجزء إلا أن يكون ذلك من جهة المقدار أو العدد ، لا من حيث الصورة . وليس كل صورة معقولة شكلاً أو عدداً . ولم أحصل معنى ذلك ولا مساقاة البرهان ولا المحال الذي يؤدي إليه ولا تمة الكلام فيه . وهو — أدام الله علوه — ينم بتحقيق معناه . آخر هذا الفصل : الصور المعقولة إنما هي معقولة على ما هي عليه في الجوهر العاقل ، وإذا كانت منقسمة فانقسمت ، حصلت هناك غيرية من حيث هي في العاقل . فإذا عقلت كذلك عقل الفرق لاحالة بين الاثنين وبين المجموع وبين الواحد ، فإن لم يكن إلا اختلاف شكل ومقدار بحسب ما يكون كما هو فيه وكان ذلك داخلياً في المعقول ، أى في ماهيته من حيث هو معقول ، وجب أن يكون عروض الانقسام يجعل الصورة معقولة على اختلاف الشكل والقدر والعدد . وذلك غير واجب فيما ليس له شكل وقدر ، وغير واجب أيضاً أن تكون كل جهة الاختلاف فيما له شكل وقدر وعدد ، وإن لم يكن داخلياً فيجب أن لا يكون هناك خلاف بين الشيء وبين ما ليس هو ، أى بين الكل وبين الجزء ، وبين جزء وجزء . ونقول بعبارة أخرى : كون الصورة معقولة هي أن تكون في الجوهر العاقل ؛ وكونها مختلفة في المعقول هو أن يكون لها في ذاتها وفي عقلها اختلاف ، وكونها ممكنة فيها الغيرية كونها ممكنة أن يحدث فيها في العاقل لها غيرية ، وذلك غير اعتبارها بحال الوجود ؛ وكونها ممكنة أن تنقسم في المعقول هو كونها ممكنة أن تتغير في المعقول بحسب جزء وجزء كليهما . فإن كان ليس لها ذلك إلا بحسب الشكل والقدر والعدد فليس لها أن تتعل في قابل للانقسام إلا بحسب الشكل والقدر والعدد . لكن للصور أن تتعل من جهة أخرى ؛ فإن كانت تتعل من تلك الجهة في منقسم فهي قابلة للتغاير والاختلاف لا بحسب الشكل والقدر والعدد . فإذا كل صورة معقولة لا اختلاف فيها في المعنى [٧٢ ب] قد تقبل اختلافًا في المعنى ؛ وينقسم إلى : غير متشابهين ، أو متشابهين لا يشابهان الكل في المعنى — ليس في القدر والعدد ، وليس كذلك .

(٤٤) قيل في كتاب «ما بعد الطبيعة» — حيث يتكلم في أن المدوم لا يعاد — ما هذا

لفظه : ما الفرق بين ما وجد بدل شيء ، وبين ما هو مثله ؟ والنظم يقول إن الفرق بينهما أن ما وجد بدل شيء لا يوصف بأنه كان موجوداً ثم عدم في الأعيان ثم وجد ثانياً ؛ وما أعيد يكون له وجود سابق مرة أخرى ؛ فلا يلزم من ذلك أن يكون المدوم قد يوصف بصفة ، فيكون المدوم موجوداً . والجواب : إذا وجد الشيء وقتاً ثم لم يعد واستمر موجوداً في وقت آخر وشوهد ذلك أو عُلِمَ أن الموجود واحد ، بل لم يكن غير ذلك ، فإن هَذَا الواحد الزماني . وأما إذا عُدِمَ فليكن الوجود السابق أ وليكن للمعاد الذي حدث ب ، وليكن الحدث الجديد ج ؛ وليكن ب ، في الحدث وفي الموضوع والزمان وغير ذلك ، لا يخالف ج إلا بالعدد مثلاً في الموضوعين المتشابهين ، فلا يتميز ب عن ج في استحقاق أن تكون أ منسوبة إليه دون ج ؛ فإن نسبة أ هو إلى أمرين متشابهين من كل وجه إلا في نسبته الذي يُنظر : هل يمكن أن تختلف فيها ، أو لا يمكن . لكنهما إذا لم يختلفا فليس أن يجعل أ لأحدهما أولى من أن يجعل للآخر . فإن قيل : إنما هو أولى لبّ دون ج لأنه هو كان لبّ دون ج ، فهو نفس هذه النسبة وأخذ المطلوب في بيان نفسه ؛ بل يقول النظم إنما كان لج . بلى ! إذا صح مذهب من يقول إن الشيء يوجد فيفقد من حيث هو موجود ، ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتاً لم يفسد من حيث هو ذات ثم أعيد إليه الوجود ، أمكن أن نقول بالإعادة إلى أن يَبْطُلَ من وجوه أخرى سواء سُمِّلَ له أنه لا شيء من حيث هو ذاته بعينها ، أو لم يسلم له ذلك . وإذا لم يسلم فهو فاسد في الحال ؛ وإذا سُمِّلَ احتاج إلى ضرب من النظر ؛ وإذا لم يسلم ولم يجعل للمدوم في حال العدم ذات ثابتة ولم يفرق بين الثبات والوجود وبين الحصول والوجود لم يكن أحد الحادثين مستحقاً لأن يكون قد كان له أ وهو الوجود السابق دون الحادث الآخر ، بل إما أن يكون كل واحد منهما معاداً أو يكون ولا واحد منهما معاداً^(١) .

وإذا كان المحمولان الاثنين^(٢) ، يُوجب أن يكون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر ؛ فإن استمر موجوداً واحداً وذاتاً ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم ، موجوداً وذاتاً شيئاً واحداً ؛ وبموجب اعتبار المحمولين شيئين اثنين . فإذا قد استمراره

في نفسه ذاتا واحدة بقي له الاثنينية الصرفة لاغير . والحال في الوجود المتكرر كالحال في الذات المعادة . ولم لا يكون الوجود نفسه مُعَاداً ويتكرر الوقت أيضا معاداً ، فيكون الحدوث معاداً ، فيكون ليس هناك وجودان ولا وقتان ولا حدوثان اثنان بل واحد بعينه معاد ؟ ثم كيف يكون العود والاثنينية ؟ وكيف تكون اثنينية ؟ ويجوز أن يكون المعاد هو بعينه الأول . ثم قول من يريد أن يَهْرُبَ من هذا منهم ويقول : الوجود صفة ، والصفة لا توصف ولا تعقل ، وإبست بشيء ، ولا موجودة ، وإن الوقت أو بعض الأشياء لا يحتمل الإعادة ، وبعضها يحتمل حتى لا يلزم أن فرض الإعادة للمعدوم قد يحمل المعاد غير معاد ، ويجوز أن يكون ما هو معاد ليس له حالتان أصلا وذلك خُلفٌ ، — قول ملفق يفحصه البحث المحتل .

(٤٥) إذا كان الوقت ليس إلا عرضا يُوَقَّتُ به ، فمن يجوز الإعادة على كل عرض يجب أن يجوز أن يعاد الشيء الموجود في وقت ما ويعاد الوقت فيكون الشيء [١٧٣] والوقت واحداً بالمعد بعينه ، فلا يكون هناك عَوْدٌ ، لأن العود يقتضي اثنينية الوقت بالمعد ، فالموجود في وقت واحد غير عائد . وأما القائل منهم بالتفصيل ويجوز ذلك في أشياء ، فواخذ بما يطول ذكره .

(٤٦) والمشاهدة توجب أن يكون اشتغال النفس على الحواس الظاهرة هو بواسطة الحس المشترك ، وكذلك على القوة العقلية ؛ أو يكون الإدراك منا لحصول الماهية ثابتاً بحال أخرى من التجريد أو نزع بعض ما يقارنها من العوارض أو زيادة يضاف إليها فيظن أن الإدراك ذاتي^(١) . فإنا لا نتحقق أن الإدراك منا هو ما هيته على حقيقتها ، والماهية على حالة من التجريد .

(٤٧) هذه الحالة الأخرى تكون لما هيته النفس الناطقة التي لنا بالمعد أو لآخر بالمعد . فإن كان لآخر بالمعد ، فالإدراك آخر بالمعد ، فنكون لنا ندرك أنفسنا وأن نفس من شأنها أن تدرك المعقولات بل شيئاً آخر ، وإن كان هو هو فبين أنه هو لا يكون مجرداً ومخالطاً ومنقوصاً .

(٤٨) بعض الماهيات هي لغيرها ، وبعضٌ ليست لغيرها . فإن ماهية البياض لغير البياض وهو الموضوع ، و ماهية الجسم لغير الجسم وهو الهيولى .

(٤٩) كل معقول فإن حقيقته مصوّرة فيها يعقله وهي حاصلة لما يعقله ، وإن كان لا ينمكس : فليس كل ما تحصل حقيقته لشيء يصير به الشيء عاقلا ، بل يحتاج لا محالة إلى شرط زائد على هذا القدر ، فإن الحقائق قد تكون متخيّلة وقد تكون في الأعيان الخارجة محسوسة أو غير محسوسة ولا معقولة . وهذا القدر هو أن يكون على تحصيل ما .

(٥٠) من شأننا أن نعقل أفسنا ، سواء كان طبعاً أو كسباً . فبعض الأشياء يعقل ذاته وجوهره ، وما يعقل شيئاً حقيقة ذلك الشيء حاصلة له ، فحقائق ذواتنا حاصلة لها ^(١) ؛ وليس مرتين ، فإن حقيقة الشيء مرة واحدة وليست نفس الوجود ، فهذا لكل شيء وليس كل شيء يعقل ذاته ، فهذا لذاته ليست لغيره ، ونحن نعقل جوهرنا ، فجوهرنا ماهية لذاته ليست لغيره . فهذا إذن هو أن حقائق جوهرنا الأصلية ليست لغيرها . وهذا معنى قولهم : كل ما يرجع على ذاته فهو عقل ، أى تكون ماهية ذاته التي بها هي بالفعل لذاته ليست لغيره ، ونحن نعقل جوهرنا ، فجوهرنا ماهيته لذاته ليست لغيره .

(٥١) ليس يجوز أن يكون أصل حقيقتنا له بالقياس إلى نفسه أنه موجود الوجود الذى له ، ثم له بالقياس إلى نفسه أنه معقول بزيادة أمر على أنه موجود الوجود الذى له على أنهما اثنان ، فإن حقيقته لا يعرض لها مرة شيء ومرة ليس ذلك الشيء ، وهي واحدة في وقت واحد ، فليس لكونها معقولة زيادة شرط على كونها موجودة وجودها الذى لها ، بل زيادة شرط على الوجود مطلقاً ، وهو أن وجود ماهيتها التي بها هي معقولة حاصلة لها في نفسها ليس لغيرها . وهذا أجل ما أعرفه في هذا الباب ، ويحتاج إلى تصور ، فإن الأمور التصديقية قد يخبر عنها فقدان التصور . وإذا تمكنت النفس من التصور سارع إليها التصديق .

(٥٢) كل ما ماهيته له فإنه لا يعدم ، لأن كونه بالقوة في وجوده يستجبل ، لأنه إذا كان بالقوة كانت ماهيته لغيره . وأما قبل حدوثه ، فإنما كانت قوته في هيولاه ، وإذا استحالت قوته في هيولاه كان استحالة الهيولى ، ولم يكن هو بالقوة أصلاً كان شيئاً هو يمكن

أن يكون هو قد صار ، بل كان شيئاً يمكن أن يوجد هو له ويوجد معه ، وكان [٧٣ ب]
 الإمكان في ذلك الشيء . وإذا وجد جوهره فإمكان عدم جوهره إن لم يكن أصلاً لم يعدم ،
 فإذا كان إمكان عدمه في غيره حال وجوده فإما أن يكون على أنه يعدم عنه أو تعدم معيته
 له . فهذا ممكن . وليس هذا كالوجود ، لأن الوجود في غيره موجود في نفسه ، وليس
 المدوم في غيره معدوماً في نفسه . فإمكان الوجود في غيره هو إمكان وجود نفسه ، وليس
 إمكان عدمه في غيره إمكان عدم في نفسه ولا مقتضياً له .

(٥٣) إذا أمكننا أن نقل المفارقات تصورت حقائق لها في نفوسها ، فتكون لها
 حقيقتان : حقائق في أنفسها لأنفسها وهي بها مفارقة ، وحقائق مصورة فينا هي لنا .
 فلذلك هذه ليست بقول .

(٥٤) ليس يتعلق الكلام بالعقل أو الشعور ، بل بكل إدراك كان ، فإنه ملاحظة
 للحقيقة الشيء لا من حيث هي خارجه ، ولو كانت خارجه ، ولم تكن الأمور المدومة تعقل بل
 هي فينا . وليس الملاحظة وجوداً لها ثالثاً بل نفس انتقاشها فينا ، وإلا لتسلسل إلى غير
 النهاية . إلا أننا على سبيل التوسع نقول : نلاحظ حقائقنا تشبيهاً بالحسوسات على مجرى العادة ،
 وعند التحقيق الحسوسات أيضاً ملاحظتها حصول حقائقها التي هي بها محسوسة لنا حتى
 تصير الخارجة بها ملاحظة .

(٥٥) لا يخلو إما أن يعتبر الشعور ، أو الإدراك العقلي . وقد عرفت ما يوجه الإدراك
 العقلي . وأما الشعور فإنت إما تشعر بهويتك ، لست إنما تشعر بشيء من قواك حتى يكون
 هي الشعور بها ، فحينئذ لا تكون شعرت بذاتك بل بشيء من ذاتك ؛ وإن شعرت ذاتك
 لا بذاتك بل بقوة كس أو تخيل لم يكن الشعور بها هو الشاعر ، ومع شعورك بذاتك تشعر
 أنك إنما تشعر بنفسك وأنت الشاعر بنفسك . ثم إن كان الشاعر بنفسك قوة هي في نفسك
 قائمة بها ، فيكون وجود نفسك بقوتها لنفسك يرجع على نفسها مع القوة ولا يكون لغيرها .
 وإن كانت تلك القوة قائمة بجسم ونفسك غير قائمة في ذلك الجسم فيكون الشاعر ذلك
 الجسم بتلك القوة لشيء مفارق بصورة أخرى ولا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ولا
 إدراك لذاتك بخصوصيتها ، بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره كما تحس يديك ورجلك .

وإن كانت نفسك بتلك القوة قابعة في ذلك الجسم فتكون النفس وقوتها وجودها لغيرها ، فلا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها ولا ذلك الجسم ، لأن ماهية القوة والنفس يعاً لغيرها وهو ذلك الجسم ، وإن كان جوهر النفس هو القوة التي بها يدرك ، فليسا يفتقان .

(٥٦) من لا يتصور حقيقة ماهيته ، فليس يعقل ماهيته وليس الإدراك الاتحقق حقيقة الشيء من حيث يدرك ، وهو معنى الشيء بالقياس إلى لفظه . وقوله : ويحصل لنا أثر فتشعر بذلك الأثر — لا يخلو إما أن يُعَقَّل الشعور نفس حصول الأثر ، أو شيئاً ينبع حصول الأثر . فإن كان نفس حصول الأثر ، فقوله : فتشعر بذلك الأثر — لا معنى له ، بل هو اسم آخر أو قول آخر مرادف . وإن كان الشعور شيئاً يقبمه : فإما أن يكون حصول معنى ماهية الشيء ، أو غيره . فإن كان غيره ، فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء ومعناه ، وإن كان هو هو فيكون ماهية الذات تحتاج في أن عَقَلَ ماهية الذات [١٧٤] إلى أثر آخر به تحصل ماهية الذات ، فيكون لم تكن ماهية الذات موجودة فحصلها أثر ، فليست متأثرة بل متكونة . وإن كانت ماهية الذات تحصل بأننا بحال أخرى من التجريد ، أو نزع بعض ما يقارنها من العوارض ، أو زيادة تضاف إليها ، فيكون المقول هو ذلك الذي بحالٍ أخرى . وكلامنا في نفس الماهية وجوهريتها الثابت في الحالين .

(٥٧) لا يصح أن يوجد للنس المحسوس نحو من الوجود ، ثم يوجد له على نحو آخر هو محسوسيته والركب والموضوع والصورتان معاً ويقارنان أشياء واحدة بأعيانها ، فليس أحدها يُنسب المفارقة والمقارنة إلى شيء إلا والآخر كذلك .

(٥٨) الحاصل فيك من العقل الفعال هو حقيقة العقل الفعال من جهة النوع والطبيعة ، وإن كان ليس من جهة الشخص ، لأن أحدهما بحال ليس الآخر بتلك الحال ؛ والمقول من حقيقتك لا يفارق حقيقتك في النوع والطبيعة ولا يفارقه بالأشياء التي له وليست له ، فلا يفارقه بالشخص أيضاً ، فيكون هو هو بالشخص كما كان هو هو بالنوع ، وكان العقل الفعال وما يعقل منه هو هو في المعنى والنوع ، وليس هو هو بالشخص ، لأن هذا يقارنه ما لا يقارن ذلك ، ويفارقه ما لا يفارق ذلك .

(٥٩) <ال> معنى المقول من البياضية هو الذى من شأنه أن يقال على كل بياض وهو مجرد بالفعل عن الواحق .

(٦٠) محال أن يتعلق المألوف الشخصى بعلة شخصية ويبقى مع بطلانها مع شخص آخر ، على أن أشخاص الأمزجة التى تشدد وتضعف ليست أشخاص نوع واحد ، بل كلاً تغيرت الكيفية إلى شدة أضعف فقد حصل نوع آخر . وإذا كان وجود العلة سابقاً لوجود المألوف ، ووجود المألوف تال متأخر ، فمن المحال أن يوجد والعلة بطلت . والشئ الشخصى لا يخلو إما أن يتعلق بالشئ الشخصى الذى هو علته ، أو لا يتعلق به . فإن لم يتعلق به ، فليس هو بعلة ؛ وإن تعلق به فمن شرطه وجوده . وأيضاً فإن جزء العلة ، وإن لم يجعل وحده علة ، فإذا فقد هو فقدت الجملة التى هى العلة وهو جزؤها ، فإن الجزء أقدم من الكل . ثم إن كان هذا الخطأ هو أ ب وطرفاه بياض هو أ وسواد هو ب إذا نزل إلى ح ولم يتغير نوعه ، ومثل ذلك البعد ليكن إلى د فإذا نزل إلى د لم يتغير أيضاً نوع ح ، لكن نوع ح هو نوع أ فلم يتغير نوع أ ، وكذلك لينزل على ذلك الخط وينزل إلى ب ولم يتغير نوعه ، على أن الكيفية تبطل لاحالة عند التغير وتبقى كيفية أخرى : إما أن تكون مثلها فى النوع وتخالقها لاحالة بشئ ، وإلا فلم يتغير بحسب المشابهة بل تكون الأحوال متشابهة ؛ فإن كان من الكيفية الأخرى يخالفها : فإما بمعنى فصل وإما بمعنى عراضى ، فيكون قد قارن تلك الكيفية عارض كان يجوز أن يقارن الأول وهو بحاله فى كيفيته ، وإنما تغير بمقارنة مائس هو فيكون السواد المتغير لم يتغير فى سواديته بل فى عارض لا يجعل نفس السواد متغيراً ، وهذا لا يمنع ؛ فإن كان يجعل نفس السواد متبدلاً فى سواديته فهو إذن فى الفصل .

(٦١) يجب أن يعلم أن المزاج كيفية واحدة واقفة على حد ، ليس المزاج مجموع كفيات كل واحد منها له حكم فى نفسه ويصدر عنه فعل فى نفسه ، فإن القوى إذا كانت على هذه الصفة لم يُسمَّ مجموعها مزاجاً ، فالمزاج برد أو حر أو [٧٤ ب] يئس أو رطوبة على حد يجب عنه فى موضوعات فعله الفعل الذى ينسب إليه مقتصر فيه . والحرارة الفريزية آلة من آلات النفس فى أن تفرق الغذاء وتنضجه . وأما إحالته إلى المشاكلة فليس من أفعال الحرارة بوجه .

(٦٢) موجب أمرجة الحيوان حركة أو سكون معين بطراً عليه تحريك مغالف له قاصر إياه مؤذله — فهو عن مبدأ آخر ، لاسيما والتنازع ثابت عند تحريك النفس ، فهو عن مبدأ آخر .

(٦٣) لو كان اللس بتوسط المزاج — ومن المعلوم أن حجة المتوسط شرط في تمام الفعل ، والمزاج الصحيح لا يحس إلا بأن يستحيل ، وكذلك لا يحس بالمثل — فهو إذن مزاج مستحيل عن الصحة . ثم إن المدرك الأول هو الأثر الذي يحصل في الآلة وهو نفس هذا المزاج ، فيكون المزاج إنما يدرك نفسه وكان لا يدرك مثله فضلاً عن نفسه ، فالمدرك هو الطارىء .

(٦٤) تفريعات على هذه المسئلة : إنه من الواجب أن يضحك من لا يتقل ولا يعتبرنا في حال ما نريد أن نتحرك بالإرادة ، فحينما مبدأ يقتضى أن يتحرك حركة سافلة أو يسكن وأنه يعاوق ويمنع ، وما لم يستول عليه بالمضادة لم تأت الحركة الإرادية الطالبة غير مطلب الطبيعي فينا ، وأنه ربما وقع مثل ما يقع في حال الرعدة لتداولها السلطان والقوة ؛ فإيه لولا هذه المناقضة لما كان يكون من الإعياء إلا ما يوجب سوء المزاج فقط ، وأنه ليس سوء المزاج إلا مزاج ذلك العضو ، فيكون الذي يوجب الإعياء هو الذي يُفرض نفساً ومزاجاً فهو بعينه موجب الحركة ومانع عنها . كلا ، بل فينا مستدع لأن يكون الجسم ساكناً أو هابطاً أبس هو بعينه الموجب للإصعاد ، فإن قوة واحدة لا تقتضى إيجاب اثنين متقابلين . ثم الذي يستدعى منا السكون والهبوط ليس إلا المزاج أو ما يوجب المزاج ، فيجب أن يكون صاحب الحركة الإرادية غيره . وليس يلتفت إلى من يقول إن المزاج في حال عدم الإرادة يقتضى شيئاً ، وإذا حصلت الإرادة ، غيره . وليس يلتفت إلى من يقول أن المزاج في حال عدم الإرادة يقتضى شيئاً وإذا حصلت الإرادة ، لم يقتض ذلك بل خلافه ، فإننا عند الحركة الإرادية ينازعنا ميل إلى جانب آخر ولذلك يحتاج إلى آلات وحيل بها تتأق حركاتنا الإرادية ، وليس يمكن أن تنسب تلك المنازعة إلا إلى القوة الطبيعية المزاجية .

(٦٥) تبين كيفية اجتماعات العناصر في المعدنيات والحيوانات والنباتات بالبرهان ، وليس على سبيل الكشف والحصر وما يجري هذا الجرى ، ثم البرهان على أن مثل هذا الاجتماع لا يبقى إلا بحافظ من خارج .

(٦٦) قوله : لعل هيئة الاجتماع تحفظ المزاج قياساً على الأبنية — قول من لا يعلم أن الأبنية إنما تنحفظ على أشكالها لأن وضع أجزائها وضع مبلة في جهة واحدة يتعاون بذلك على الثبات ، والاستقصاء متضادة القوى مأسورة مقسورة على الإجماع ، لولا سبب من خارج يقصرها على الاجتماع لتباينت ولم يبق هيئة اجتماعها كما يعرض بعد الموت .

(٦٧) لو كان سبب الأخلاط في بدن الإنسان وسائر الحيوانات مزاجُ الرَّم ، لكان لا يتحرك بعد الولادة إلى كالاتها ؛ والجسم بما هو جسم لا يتحرك ، فإذاً يتحرك بقوة فيه . ولو كان سبب هذه الحركة جسمٌ من الأجسام السبائية لكان تختلف أفعاله بحسب اختلاف أوضاعه ، ثم لا محالة يفعل : إما على سبيل الملازم المصاحب ، أو على سبيل إرسال قوة إلهية . والقسم الأول محال ، فقد ثبت وجود قوة بسببها [١٧٥] تتحرك الأجسام الحيوانية والنباتية إلى كالاتها ؛ على أنه من المحال أن يفيد جسمٌ صورةً . واعلم أن وجود هذه القوة ليس في العناصر بل في المركب منها ، فلا يكون وجودها ^(١) في موضوع .

(٦٨) أما قوله إن البسائط تصدر عنها أفعال مختلفة صدوراً أولاً فذلك في موضوعات مختلفة ذوات استمدادات مختلفة ، والقوة المحركة والمغذية تنصرف في موضوع واحد .

(٦٩) الحيوانات والنبات ليس امتزاج أخلاطها على سبيل اتفاق أو أسباب خارجية ، بل السبب في ذلك جوهرى طبيعى يكون في المني ثم تمزج الأخلاط في المني مزاجاً ما ، يحفظ ذلك المزاج بالبدل ، وليس في جوهر المني واللحم من الأجزاء النارية والهوائية ما يضعف لقلته عن التفتى عما يخالطه ، ولا هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه قسراً أو حصراً ، بل في المني روح كثيرة جداً هوائية نارية . إنما يحبسها في المني مع سائر ما معها شيء غير جسمية المني ، والدليل على ذلك إذا فارق الرَّم وتعرض للبرد الذى هو أولى بأن يمحصر ويمنع تحلل ورقى بسرعة ، وكذلك إن تعرض للحر . ومع ذلك فإن تغير المزاج إلى البرد المحاصر والحر المحلل في أن يؤدي إلى هذا التفرق — واحد .

(٧٠) إن كانت صور العناصر تفعل بلا توسط ما يحدث فيها من المزاج ، لفعلت بلا مزاج ، ولفعلت صورة النار ما يفعله صورة الماء . وإن كانت تفعل بالمزاج فتفعل بكسر إفراطات

(١) فوق : ها — ما ، أى وجوداً ما .

الكيفيات فملا هو كسر إفراطات أفعالها وليس شئ. من كسر إفراطات أفعال الكيفيات صورة عظم ولا لحم ولا عصب، وإن كان اختلاف ذلك بسبب اختلاف الآلات، والآلات أيضا معلولة المزاج، يُنقل الكلام إلى الآلات. فالقوة المحركة هذه حالها. ولو كان تحريك الروح بسبب قوة مزاجية فيه تحرك الجسم كلها تحرك إلى جهة واحدة، فإن المزاج الواحد مقتضاه واحد.

(٧١) الجسم البسيط ذو القوة البسيطة إما أن تكون القوة حاصلة في جسيته، أو حاصلة في أطرافه كالبياض والضوء، أو لا في جسيته ولا في أطرافه. فإن لم يكن في جسيته ولا في أطرافه فليس موجوداً فيه، وإن كان في جسيته أو في أطرافه فأى جزء أخذته من الجسيمة التي هي فيه بالذات لم يخلُ إما أن توجد فيه القوة أو لا توجد. فإن لم توجد فذلك الجزء خال عن القوة فليس ذلك الجزء بكليته فيه القوة بالذات وأولاً، بل في بعض منه. وكذلك الحال إذا كانت القوة في الأطراف المنقسمة: فإن كان في طرف غير منقسم كالنقطة، وجب أن لا يكون موجوداً في الجسم الكرى الذي لا تتعين فيه نقطة إلا بعد الحركة، والقوة قبل الحركة. وأيضاً قد بينا أن النقطة وحدها لا تكون حاملة أولى لقوة أو صورة في «كتاب النفس»، فليقرأ من هناك. فإن لم تكن القوة موجودة فيه ولا في أطرافه فليس فيه قوة. ولا يفسد هذا بتمام الشكل، بأن يقال: إنه موجود في الجسم ولا يوجد في أجزائه. فإن أجزاء الشكل توجد في أجزاء الجسم، ولكن ليست مشابهة للشكل لأن لكل تركيباً ما.

(٧٢) المهيولى يلزمها التحيز ضرورة في طباعها عن الوجود بعد لازم آخر لها من غيرها لا حق لها، فنُفِخَ عنها لو صح لها وجود خارج عن اللواحق من التبر لكان يجب لها محال وهو أن توجد غير متحيزة.

(٧٣) قيل إن الوجود من حيث هو عام: إما أن لا يكون معلولاً — فسا قولك في وجود الحق الأول؟ وإما أن يكون غير معلول — فيكون كل وجود غير معلول.

(٧٤) تفيض قولنا «إما أن يكون [٧٥] معلولاً» — ليس: «وإما أن يكون غير معلول»، بل: «وإما أن لا يكون معلولاً». ولازم هذا هو أنه ليس كل وجود بمعلول، لا أن كل وجود ليس بمعلول، كقولك: وإما أن لا يكون الحيوان ناطقاً. ثم الوجود من

حيث هو عام ليس بالفعل ، ولا معلولا ، لأنه معقول فقط لا وجود له في الأعيان . فإن عني بالعام الوجود من حيث هو وجود فهو وجود فقط مطلوب عنه كل ما مفهومه غير الوجود ، سواء كان من حيث هو وجود الأول أو وجود غيره . ثم الوجود من حيث طبيعته يلزم واجبية الأول لأن هويته أنه يجب وجوده ، والوجود من حيث الطبيعة فيه من لوازمه لا من مقوماته ، فإنه لا مقوم له من مشترك فيصير مركبا من مشترك وخاص .

(٧٥) لقائل أن يقول : إن صور هذه العناصر من شأنها أن تدرك . إذ يجذب المغناطيس ، إلا أن المانع هذه الكيفيات ، فإذا كسرت أدركت ، كما أن القوى البدنية أو القوة الموجودة في المغناطيس وغيرها لا تعمل إلا بواسطة ذلك المزاج .

(٧٦) إن كانت صور العناصر تفعل ذلك ، والمزاج الغالب مانع ، وانكساره زوال المانع ، فيكون أن كل واحد منها إذا نقص كفيته ومزاجه يصح منه ذلك . فأما الاجتماع فلا أثر له في هذا لأن المجتمعات : إما أن يحدث منها شيء غيرها فتكون قد استحالت ، وإما أن لا يكون الاجتماع . فاجتماع الملل وافتراقها ، إذا لم يكن استحالة ، سواء .

(٧٧) البرهان على أن القوة لا يجوز أن تخالط وتنفارق : لأنها إن خالطت جاز عليها القسمة على البعض ما يجوز على الكل ، فإن فارقا متفرقين فرضا وفارق الجملة غير متفرقة كانا سواء أو لم يكونا ، فليتأمل شرح هذا في كتاب « ما بعد الطبيعة » . وأيضا المخالط إن كان هو وجاز لفارق الشخص فما به يتشخص في الحالين موجود ، فهو بعد المفارقة ذو وضع ؛ وإن كان غيره بالشخص فذلك غير ممنوع بعد أن لا يتفق في النوع فإن الحائز على شخصي نوع واحد [واحد] .

(٧٨) مزاج الرحم كيفية واحدة قد تقرر عليها الفعل والانفعال ، والتي لا يخلو إما أن يكون بسيطا لا اختلاف فيه أو يكون فيه اختلاف . فإن كان بسيطا ويفعل فيه واحد بسيط ، وجب أن يتشابه الفعل والانفعال ، واسكنه غير متشابه بل عضو قلب وعضو كبد وإن كان مختلفا . ووحدتها بسبب الاتفاق في الرطوبة السيالة ، فيجب أن تتبع هيئات وضع الجنين في رحمها هيئات اتفاق انصباب تلك المختلفة وانصباب هيئات الرطوبات عن القوة الزرارة مختلفة ، لا سيما إن لم يكن إلا المزاج فاعلاً ، والمزاج يفعل تحريكاً إلى جهة واحدة ، والزرق

يفعله إلى جهة واحدة على ما يتفق من اجتماع الأجزاء . والأمر الأكثرى على خلاف ذلك ، بل تلك الهيئة محنونة ، والفاعل بالطبع البسيط يفعل في المفعول البسيط فعلا غير مختلف .

(٧٩) الحرارة فاعلة إذا فعلت بالطبع ؛ وتعمل إما إحالة وإما تحريكاً ، وأعنى بالإحالة جميع ما سوى المكانية والوضعية مما هو في الكيف أو الكم نحوّه .

(٨٠) للزواج حد وسط أو قريب من الوسط بين الكيفيات الأول ، هو واحد أو مركب من واحدین أحدهما الفاعل ، والآخر المفعول ، وقد صيره التركيب كشيء واحد . فإما أن يصدر عنه الفعل من حيث صار كشيء واحد ، وإما أن يصدر عن كل واحد منهما فعلٌ يُحدّثه على نمط واحد [١٧٦] .

(٨١) الفاعل بالطبع إذا أضيف إليه معين أو موقوف لزم إما اشتدادُ فعله وزيادة بالمعين ، وإما ضعف ونقصان وتور بالموقوف ، وإما مع مطلق عن المعان .

(٨٢) كل واحد من هذه فإنما هو نمط فعل واحد وفي هيئة واحدة .

(٨٣) آ وبَ وَ جَ وَ دَ وَ زَ ، مجتمعات ، تتحرك عن فاعل بالطبع بسيط ، وكل واحد منها بسيطة ، والجملة غير مركبة — فيجب أن يكون كل واحد منها إنما يتحرك بالطبع إلى جهة واحدة .

(٨٤) الأعضاء التي تُخلَقُ فيها العينان واليدان متشابهان ، فلزواج الذي يجرهما يجرهما إلى جهة واحدة ، فالعينان واليدان غير مختلفان الوضع ، هذا خلف . فليس الزواج يجرهما ، لا مزاجيهما ولا مزاج الرسم ولا بسبب معين ولا معاق .

(٨٥) موضوعات الأعضاء التي تختلف في الجنين وضعاً ، إما أن تكون من جوهر واحد فيكون المزاج مفرداً ، أو مع معين مزاجي فقل في البسيط احتلافاً ، وهذا محال ؛ وإما أن يكون من جواهر مختلفة . وتلك الاختلافات إما أن يكون كل ركن منها يتركب في الشيء الذي منه يخلق مجتمعا بأسره ، أو يكون كل ركن مشوقاً في غيره ثم يتميز . فإن تحكمتكم وجعل مادة كل عضو يتركب مجتمعة وبتلوها آخر ، فلا يخلو إما أن يكون الزواج يوجب حفظ نظامها فيجب أن يتكون المولود على ترتيب الأزواج ، وإما أن لا يوجب حفظ نظامها ، فتكون الأوضاع غير محفوظة ، وإما أن يكون الزواج الأزواج يحفظ نظامها زرقاً

والمزاج المولد في الرحم يجرهما إلى وضع الوجوب ، فيجب أن تقع مادة كل عضو موقعا واحداً فلا يكون عضو زوجاً ، كيدنين ورجلين وعينين ، ويجب أن لا يقع في مادة واحدة اختلاف شكل وتخليق ، بل يجب أن تكون كلها مستديرات وإن كانت مبثوثة فتحريرها إلى الاجتماع في موضع واحد أو موضعين تحريكاً مختلف ، فليس هو إذن لقوة بسيطة فليس لمزاج الحركات الأولى في تكون المني حيواناً إما هو في الباطن ، فإن في الباطن يتولد القلب والأعضاء الرئيسية ، وبعد ذلك يستحيل ما يلي من خارج وقد بان في البذور أن الفاعل الجسائي يحيل أولاً ما يليه إذا كان يحيل جسماً ويحيل الأثر إلى ما يليه إذا كان يحيل سطحا . ولو كان مزاج الرحم سبباً لتكون الجنين لكان يتكون ظاهره ثم باطنه . فالمزاج إذن قوة فيها تركيب من هيئات بها تصير فعالة .

(٨٦) القوة المصورة فيها كزيد سَوَّاق على نسبته .

(٨٧) كل فاعل أسراً ما ، فيلزمه أن يبقى به فعله زماناً ، إذ كان لا يجوز أن يوجد ويعمد في آئين متوالين .

(٨٨) بقاء الفعل غاية الفعل ويُحدثه^(١) الجميع إلى الفعل .

(٨٩) المازج مازجان : محرك إلى المزاج ، وفاعل للمزاج ؛ ويلزمه أن يكون حافظاً ، والأول خادم ، والثاني مخدوم ، وهما قوتان .

(٩٠) هيئات العقول مركبة هيئة عقلية لازمة للجوهر ، وهيئات النفوس مركبة تركيباً نفسانياً كأنها أجزاء الجوهر ، وكأنها أشباح ما للمركبة في العقول قد صارت جزئية .

(٩١) الطبيعة بسيطة بساطة لتقصان الجوهر لا للكمال ، وللهيولى البسيطة استعداد بسيط ، وللمركب استعداد مركب . وقد يكون التركيب اللازم من مقتضيات الكمال ، وقد تكون البساطة من مقتضيات النقص ، ولا يكون التركيب المقوم إلا من مقتضيات النقص .

(٩٢) لعل قوماً [٧٦ ب] يروون أن النفس تأليف نظير الشيء من هذا وما أشبهه .

(٩٣) فاعل المزاج المحرك فقط إلى المزاج ليس هو الحافظ بل الخادم ؛ وأما الموجب

للمزاج الحافظ للمتزجات حتى يرتقى بالفعل والانفعال إلى الاستقرار مزاجا فهو المستخدم للمحركات ، وإنما يجمع المحركات لتفاعل بعد الاجتماع فيتولد المزاج ، وإنما يثبتها مثبت لتفاعل وتنفي عنه الأضداد إن قوى .

(٩٤) ما البرهان على أن في كل حيوان ونبات ثابتاً ، وأن ذلك الثابت جسم ، وأن في أجزاء الجسم ما هو أولى بالثبات في الآخر ؟ قوله : كل حيوان معناه كل حيوان بالفعل ، والحيوان بالفعل يبقى حيواناً بالفعل إما آناً وإما زماناً ، فإن بقي آناً لاتصل به حياة مايتلوه ، فيكون لم يعرف ولم يصب بالحس وكان موضع نظرانه : هل يجوز وجوده في العقل أم لا ؟ وليس كلامنا في مثله بل كلامنا في الأشخاص التي تنمى وتزداد وتضمحل . وغرض المسئلة متجه إلى هذا ، فإن بقي زماناً فقد جاء الثبات ، وإن بقي آناً ولم يزل يتصل كونه حياة ونباتية شخصة في مدة ، كالشيء الواحد من غير تحلل أزمنة يكون فيها بطلان وفساد كانت الآنات متشافة تتصل بها المدة ، وهذا محال . وإن كانت الآنات متخللة بمدد وأزمنة وجب أن يكون المشاهد هو ضد الحيوانية والنباتية أو مقابلهما لأن القالب عند الإدراك الحسى هو الزمانى دون الآنى . فإذاً لابد من ثابت ، ولأن الثبات غذائى وحسى وتجبلى فليس يخلو إما أن يكون الثابت هذا الثبات قوة مفارقة ، أو قوة جسمانية . فإن كانت قوة مفارقة لم يخل وجود هذه القوى الجسمانية عنها إما أن يكون وجوداً آنياً أو زمانياً . فإن كان آنياً فقد عادت المسئلة ، وإن كان زمانياً فقد حصل ثبات لقوة جسمانية . والقوة الجسمانية لا تثبت إلا بثبات جسمها ، فإذاً لابد من جسم ثابت ؛ والتقطيع والتفصيل واختلاف التشكيل يسلبه وحدته الشخصية من جهة ، ولا يسلبه وحدته الشخصية من جهة أنه شيء متميز من جملة الأشياء التي في العالم أو في جنسه . فإن الماء المفرز قد يكون مجموعاً في إناء فيكون شخصاً ، ويكون مفزاً في آنية فيكون أشخاصاً ، ثم يجمع مرة أخرى فيكون غير الشخص الأول والأشخاص الثانية ، لكنه في تصرف الإدراك ذلك الماء تشخصه وتميزه عن المياه الأخرى . ولا مانع من أن يكون للشيء شخصيتان ووجهان ^(١) ؛ يعرف هذا من باب التشخص في كتب البذور .

(٩٥) البرهان على أن القوى مالم يصدر عنها فعل ، فلا يجوز أن يكون لها وجود . —
 إن عني بالقوى القوى كيف انتفت ، فلا يجوز أن يكون لها وجود قوة ، وأما أنه لا يجوز
 أن يكون لها وجود أصلاً فله غير واجب أو فيه نظر ؛ فلعل نفوسا عقولها هيولانية صرفة
 لا تبطل ولا فعل لها فليتنامل الحال في هذا . وأما القوى الجسمانية الحساسة والمتخيلة والحركة
 فإن ذواتها منطبعة في المواد ولا يصل إليها ما يصل إلا منقهما غير مجرد ، وقد تبين في البذور
 وغيرها أنه لا يجوز أن تكون قوة أو صورة أو عرض يخالط ويفارق .

(٩٦) البرهان على أن القوى الهوائية والشوقية والإجماعية جسمانية .

(٩٧) لو كان المعنى معقولاً لأنه معنى في نفسه لا بشرط تجريد وغير تجريد ، لكان معقول
 في المحسوس ولكانت [١٧٧] المادة العنصرية عاقلة لوجود المعنى فيها من حيث هو معنى .
 فالمعنى معقول من حيث هو مجرد عن الأعراض اللاحقة بحسب الموضوع في الأعيان .

(٩٨) لو كان المعنى إنما يكون معقولاً إذا جُرد عن الموضوعات والمقاربات كلها لما كان
 إذن ألبتة القوة العاقلة معقولاً ، لأنه حينئذ مقرون بشير ذاته وحقيقته وليس بمجرد كل التجريد
 التام . فالمعنى إنما هو معقول بالفعل إذا جُرد بحسب الواحق الخارجة دون مقارنة القوى
 العاقلة ، فهو باعتبار التجريد الخارج مهيأ للتهيئة القريبة لأن يُعقل ، وباعتبار المقارنة
 معقول بالفعل .

(٩٩) كون المعنى معقولاً بالفعل جزء من كونه معقولاً بالفعل لى ، كما يكون المعنى
 البسيط جزءاً من المعنى المركب وهو جزء بالفعل .

(١٠٠) الاختلاف في المعقول بالفعل يجب أن يكون من حيث هو مركب ، وأما
 من حيث البساطة فلا يجوز أن يكون اختلاف ، لأن المعقول بالفعل من حيث هو معقول
 بالفعل غير مختلف ، وإما اختلافه من حيث هو لى ولك .

(١٠١) المعقول بالفعل من حيث هو معقول بالفعل أيضاً مجرداً عن الاختلاف ،
 وموجود بالفعل في المعقول لى ولك من غير اختلاف .

(١٠٢) هذا إن تصور في جسم لزمه ضرورة هيئة من قدر ووضعه يختلف بها جسم
 وجسم من أجسام العاقلين ؛ فإما أن يكون لاحقاً من حيث هو المشترك وهذا لا يمكن —
 وإما أن يكون لاحقاً من حيث هو لى ، فإذن هذا المختلف هو المعقول المركب ، وليس كلامنا فيه .

(١٠٣) الشيء لا يكون شرطاً لنفسه ولا لمثله إلا من حيث مثله تركب منه .

(١٠٤) إن تقرر المعنى العقلي البسيط في جسم واحتمل التجزئة بأصناف الفصل والعرض وغير ذلك ، فالجزء المفروض إما أن يكون شرطاً لذلك المعنى أو لا يكون . فإن لم يكن فليس بجزء ، وإن كان فهو شرط لنفسه أو لمثله من غير تركيب ؛ وهذا خلف .

(١٠٥) البرهان على أن النفس قبل المزاج : — المزاج مزاجان : مزاج البذر والمنى ، ومزاج المخلوق حيواناً ؛ ومزاج البذر والمنى يفعل القوة الوالدية ، فهو مثله . وأما النفس الخاصة بالمخلوق فليس قبله ؛ وأما مزاج المخلوق حيواناً ، فإن الفاعل القريب له هو نفسه ، أعنى نفس المخلوق الذى ذكرناه في البذور ، والفاعل قبل الفعل .

(١٠٦) المنى موضوعه الأخلاط والأغذية ؛ والمخلوق حيواناً موضوعه المنى على الوجه الذى علم الاختلاف فيه .

(١٠٧) تحرير البرهانين المشرقيين في أن القوة العقلية لا يجوز أن تكون جسمية .
(١٠٨) ما البرهان على أن ما يعقل غيره يعقل أنه يعقل ذلك الغير حتى يلزم منه أنه يعقل ذاته ؟ — ذلك بالقوة القريبة أو بالفعل والأشياء الواجبة الأحوال ؛ فإن ما يمكن أن يكون فيها فهو واجب ، والأشياء الممكنة الأحوال فيمكن أن يكون فيها الأحوال وما يلزم الأحوال ويقوم الأحوال . وكونه أنه عقل بالفعل لن يدخل في معقولة ذاته ، فإن ذلك جزء هذه الجملة المعقولة ، فهو قبله بالذات . أن نشعر بذاتنا بحيث أنه معقول أو عاقل بالفعل فهو فينا بالإمكان ، وفيما يجب عنه ما يصح فيه بالفعل .

(١٠٩) الفرض في إيرادنا هذه المقدمة في بعض مقاييسنا ليس أن نثبت أننا ننقل ذاتنا دائماً ، بل أن نبين أنه ليس السبيل إلى شعورنا بذاتنا وعقلنا لها فعلٌ تفعله ذاتنا ، فحينئذ نتوصل إلى شعورنا بذاتنا ، بل ذلك فعل تتوصل به إلى أنه [ب ٧٧] يعقل أنه فعل .

(١١٠) ما البرهان على أن مخرج العقل من القوة إلى الفعل ، عقل بالفعل ؟ العقول التى لم تهذب ولم تكمل — ما البرهان على أنها بعد المفارقة لا تدرك المعقولات ؟ لأنها لو لم تحتج في العقل بالملكة وحصول المبادئ لها إلى البدن ، لكان يمكن أن يتوصل إلى المبادئ من غير الاعتبار ، ولا شك أن العقل بالملكة يهيئ للعقل بالفعل ، وأن بعض العقل بالفعل أيضاً يحتاج

إلى زيادة على الملزمة ، فإنه يحتاج بعد العقل بالملزمة إلى اعتبارات جزئية . فأما التقدير فلا أعرفه ؛ ولعله أن يتسكن من تصور المفارقات .

(١١١) ما البرهان على أن النفوس الكاملة تمقل بد المفارقة ؟ لأن العقل بالفعل اتصال للنفس من قوتها العاقلة بالبدا المارق الذي لك أن تسميه العقل الفعال ، فإذا حصل استعداد كامل وكان العقل غير محجوب بذاته وكان بعض ما شغل عن جهة الفاعل قد زال ، وجب الإعطاء والقبول .

(١١٢) أحد ما برهن على وجود القوة العقلية غير مخالطة للمادة أنها تمقل ذاتها . وأريد أن نحرره : بأى قوة أشعر بأنى أبصرت أو سمعت بالنفس الحيوانية أو الناطقة من طريق القوة الوهمية إذا اندفعت الصورة المحسوسة من الحس الظاهر المشترك إلى الصورة إلى الوجود تصوراً بعد تصور متكرر ؟

(١١٣) بيان أن كل مجرد عن المادة عقل بيان أن الأعراض لا يجوز أن تكون سبباً لوجود الجواهر .

(١١٤) الوحدة كيف تنقسم في النظم ؟

(١١٥) المحرك إما أن يحرك بقوة يرسلها إلى المتحرك تكون هي الحركة القريبة كما نظن أن النار تحرك ما يتصعد بأن يسخن ، وإما بالملزمة كما يعتقد في المدفوع المصاحب ، وإما لا على أحد الوجهين . المحرك الذي يحرك بإرسال قوة فهو محرك غير قريب .

(١١٦) المحرك يختلف فعله إما لأنه كثير غير واحد فيقوى الواحد منه على تحريك قدر وصنف واحد دون قدر ، أو تحريك جنس ونوع وطبع غير جنس ونوع وطبع ، والآخر على جهة غيره ، وإما لأن الفعل المتحرك مختلف فيختلف انفعاله عن الواحد ، وإما لأن الفرض مختلف والحاجة في وقتين من جنس واحد مختلف لحرك واحد .

(١١٧) للتصل يختلف : إما بسبب وجوده وعدمه بأن يكون تارة أكثر وتارة ، أقل أو معدوماً ، أو بحسب كيفية بأن يكون مثلاً تارة أزم لوضعه ، وتارة أبرأ منه ، أو يكون مثلاً تارة أنفذ في المسلك وتارة أعصى .

(١١٨) الموضوع للتحريك إما أن يكون تأثير المحرك منه مقدراً بحسب الحاجة فيحرك منه

مقداراً دون مقدار كما يعتقد من أن الطبيعة تُفرغ في البُحُران من الدم مقداراً دون مقدار بحسب الحاجة مع إمكان دفع الباقي ، وإما أن يكون التأثير غير مقدر بل بحسب افعال المتحرك وبقدر ما يمكن أن يتحرك .

(١١٩) الأشياء المختلفة في المزاج والكيفية قد تبعد فيه حتى يكون المزاج يشتد فيحدث في الشيء ميل بسببه إلى جهة ما ليس يحدث لما لم يشتد ، مثل أن الرصاص يسخن فلا يحدث فيه ميل ما إلى فوق ، وقد يسخن حتى يحدث فيه ميل ما إلى فوق . والأول لا يَتَرَى من مخالفة ما هو دونه في الاستعداد ولا يخالفه في الميل بالفعل .

(١٢٠) ما لم يختلف في الميل بالفعل لم يختلف في الانفعال عن القاسر ، فإن القدر من الماء المسخن الذي لم يبلغ أن يحدث له ميل بالفعل إلى فوق يحتمل من القاسر ما يحتمله قدرٌ مثله باردٌ .
(١٢١) قد يقع اختلاف في الاستعدادات غير محسوس [١٧٨] التفاوت ، فيجب أن تكون كالاتها غير محسوس التفاوت .

(١٢٢) إذا تحركت أشياء من الحركات إلى اجتماع ما ، فإما أن يكون كيف انفق ، وإما أن يكون إلى نسبة ما بينها محفوظة إذا تحركت إلى نسبة ما ثم اختلفت في عدة أشخاص وزالت عن النسبة زوالاً ما ، فيكون إما للفاعل المختلف بالعدد ، وإما للموضوعات المتحركة .
(١٢٣) إذا كان الحرك واحداً والمادة غير مختلفة والفرض واحداً ، لم يختلف ما إليه تنتهي الحركة . — إذا كان الفرض واحداً ، والمادة مختلفة اختلافاً متباعداً وليس استعمالها مقداراً بحسب الحاجة ، بل بحسب الانفعال ، كان الذي إليه الحركة مختلفاً اختلافاً متباعداً في هذا بعينه . — إن كان الاختلاف ليس متباعداً أمكن أن يكون الاختلاف ليس متباعداً ، وأما إذا لم يكن الاختلاف متباعداً والمسئلة بمالها لم يمكن أن تكون المادة والمنفعل مختلفاً اختلافاً^(١) متباعداً ، وبالعكس تكون جزئيات الحيوانات والنباتات إما أن تكون من مواد لها تجمع لا اختلاف فيها : إما مطلقاً ، وإما بحسب تمكن الاستعمال اللوجب نحو الفرض ، أو يكون من مختلفات . وكل ذلك إما أن يكون الحرك واحداً أو مختلفاً .

(١٢٤) إن كان الحرك فيها واحداً والمادة على إحدى حالتى الاتفاق ، لم يمكن أن تكون المنفعلات ، حين يكمل فيها الفرض ، إلا أشباهاً في كل شيء ما لم يعرض سبب خارج ،

أو أشباهها في النسبة دون الكم إن كان هناك عون في المادة واختلاف ، والكم ليس صائراً بحسب تقدير الحاجة .

(١٢٥) إن كان الحرك فيها واحداً والمادة متباعدة الاختلاف ، وجب أن يكون ما ينتهي إليه التحريك متباعد الاختلاف ، ليس تحفظ النسبة إن لم يكن ما ينتهي إليه التحرك فيها متباعد الاختلاف ، والمادة متباعدة الاختلاف ، فالحرك غير واحد بل مختلفة في القوة والنسك .

(١٢٦) جزئيات الحيوان من نوع واحد : إما أن تكون من جميع مواد البدن ، أو الفصل . فإن كان جميع مادة البدن فإما أن تكون على تمكن التقدير بحسب الحاجة ، أو على وجوب الفعل والانفعال بحسب وصول الفاعل إلى المنفصل . ولو كان بحسب الثاني لكان تنجذب المزد كلها فيرق البدن المتكون منه ، فإذا هو بحسب التقدير . وأيضاً لو كان من غير الفصل الذي يمكن أن يفصل من البدن ويبقى الباقي كفاية الحياة ، لنزف البدن فإذا هو من الفصل .

(١٢٧) الفصول متباعدة الاختلاف ، والكائن من الجزئيات غير متباعد الاختلاف ؛ فإذا لم يكن الفعل والانفعال بحسب الوجود بل بحسب التقدير .

(١٢٨) المواد مطيعة بحسب قسمة التقدير ، والكائنات فيها اختلاف ، وإن لم يكن متباعداً . فإما أن يكون بحسب اختلاف الفاعلين الأقربين ، فإنه إن كان الفاعل القريب واحداً والتمكن من التقدير واقفاً لم يقع اختلاف أصلاً كما عُلِمَ .

(١٢٩) الفاعل الواحد إذا كان سببا لقوة فإما أن يكون بإرسال قوة أو لا يكون . فإن كان بإرسال قوة فالحرك القريب القوة ، وإن لم يكن بإرسال القوة لم يميز أن يقع اختلاف أصلاً أو وجب أن يقع اختلاف متباعد .

(١٣٠) الأمور الخارجة المبينة لا تختص بمنفعل دون منفعل ، والحرك لمزاج الحيوان مختص ، فليس إذن هو من الفارقات للموضوع والمبينة لها ، فهو إذن قوة فيها .

(١٣١) إذا كانت الحركة المتصلة عن قوة غير متناهية فكانت القوة الغير المتناهية مفارقة لا تنطبع في جسم ، لم يخل إما أن يحرك الحركات الجزئية المتصلة مباشرة [٧٨ ب] وقصد ،

وإما على جهة لزوم . وإن كان بمباشرة وقصد فإما أن يكون القصد كلياً وإما أن يكون جزئياً ، والجزئى يكون عن مبدأ جزئى كما بان فى البذور وغيرها ، وعن تخيل ، ومثل هذا لا يكون عن مفارق ، فإذاً يكون القصد كلياً . وقد بان فى البذور أنه لا يلزم عن الواحد الذى لا اختلاف فيه ولا عن رأى الكلى أمر جزئى بعينه ؛ فيجب أن يكون للمفارق شريك ما فى التحريك .

١٣٢) الشريك إما أن يكون مفارقاً ، أو غير مفارق . فإن كان مفارقاً فالكلام لازم ، وإن كان غير مفارق فإما أن يصدر عنه وهو مستحيل مع استحالة الحركة استحالة متصلة أو وهو على حالة واحدة ، ولكنه لا يجوز أن يكون على حالة واحدة ويلزم عنه جزئيات متكررة مختلفة اختلافاً ما . وإن كانت متصلة فإذن يلزم عنه ، وهو مستحيل . وتلك الاستحالة إما أن تكون عن إرادة أوجارية مجرى ما لا إرادة فيه ؛ فيكون الكلام فى تلك الاستحالة إن لم يقتض بها إرادة مثل الكلام فى الحركة الوضعية وفى حاجتها إلى مبدأ إما إرادى وإما غير إرادى ، وفى أنها كيف تلزم بالطبع عن غير مستحيل . فبقي أن تكون استحالة مقارنة للإرادة وتكون الإرادة من حيث هى مقارنة لوضع ما يفرضه مع تخيل ما علة لتخيل يتصل بها الأول ، فتتصل الحركة وتكون علاقة تلك الإرادة بالمبدأ المفارق علاقة مطيع أو مشتاق أو منتهى ، فيكون المفارق يُحرك كما يحرك المطاع ، والنشوق للنفس المطيعة والنشوة ، وتحرك النفس الحركة التى للجسم ، فيكون للمفارق محرك المحرك والجسمانى المحرك القريب ، وليس هو غير مقتضى القوة فى الفعل بل فى الانفعال عن المفارق ، ويكون انفعاله المتصل سبباً لانفعال جسمانى متصل ، كما أن الانفعال الجسمانى المتصل فى الجرم الساوى علة لانفعالات آخر متصلة . والبرهان قام على قوة غير منتهية ليس على أنها قريبة من أى حركة متصلة كانت ، بل هى علة ما قريبة أو بعيدة لحركة ما وتغير جسمانى أو نفسانى ، وإنما هى قوة لأنها مبدأ تغيير ما كيف كان ، وليس يدخل فى حد القوة من حيث هى قوة أن تكون سارية فى المنفعل عنها أو مفارقة أو قريبة أو بعيدة ، بل أن يكون مبدأ التغيير من آخر فى آخر والمبدأ يقع على الفاعلى وعلى الغائى . وهذه القوة مبدأ للحركة فاعلى بتأثيرها فى النفس السامية .

(١٣٣) الإرادة بتأثيرها السطوع فيها بوجه من وجوه السطوع على أو على وجه

آخر ، وفيه سر ومبدأ غاى ، لأنها منشوقة لأن يتشبه بها وفيه سر .

(١٣٤) الإجماعية الوهمية هي القوة التي يتأدى إليها أثر الأمر الجزئى فتحركها إلى التحريك بأن تتفعل عن الجزئى وهذا هو الجسمانى . ويدخل في هذا الشهوانية ، فإنها يتأدى إليها طم أورامحة أوخيال منهما ، فتتفعل إلى الطلب . وأما إن كانت إجماعية عقلية فإنما تكون مبدأ للحركة والإجماع بعيدا ، لا قريبا ، وتحرك من جهة الرأى الكلى — فذلك شئ آخر .

(١٣٥) الأمور إما معتبرة بأنها ذات في أنفسها ، وإما معتبرة بأنها حالات . والحالات إما متصورة في الذات الحاملة من غير افتقار إلى نسبة ، وإما متعلقة بنسبة . والمعتبرة بالنسبة إما أن تكون ماهيتها لأجل أنها بالقياس إلى المنسوب ، وإما منسوبة من غير أن يكون مجرد القول بالقياس إلى المنسوب ؛ وأعنى بالقول القول [٧٩] الباطن ، وهذه النسبة قد تكون إلى أشياء مختلفة . والنسبة إما أن تكون نسبة تمييزية أو نسبة لا تتعلق بالتحيز .

(١٣٦) الشخص نفس تصوره من حيث هو شخص يمنع أن يكون غيره هو ، فيجب أن يكون هو بحيث لا يجوز أن يقع في التصور منه شركة .

(١٣٧) المتصور من ذات وحال غير منسوبة لا يمنع الدهن عن إيقاع الشركة فيه ، فليس إذن هو المتصور عن الشخص بما هو شخص .

(١٣٨) المعنى النسبى إما نسبة تتعلق بالتحيز والحس ، وإما نسبة لا تتعلق بها ، بل تكون عقلية . والعقلية إما أن تكون نسبة المعية ، وإما نسبة المباينة ، مثل حال الفرس والإنسان . والمعية إما أن تكون متكافئة في الجانبين ، وإما أن تكون مختلفة غير متكافئة مثل نسبة ذات العلة وذات المعلول .

(١٣٩) النسبة للمباينة لا تجعل الشئ ممتنعا عن إيقاع الشركة فيه ، والنسبة المعية لا تمنع ذلك أيضا : فقد يكون الأخ أخوين^(١) ؛ والنسبة : العلية والمعلولية لا تمنع ذلك أيضا .

(١٤٠) إذا لم تكن الطبيعة العارضا لها النسبة ولا النسبة تمنع ذلك ، فهذا الصرب من الأحوال النسبية مما لا يمنع التصور عن إيقاع الشركة إذا عرضت للذوات وللأحوال الغير

المنسوبة ؛ فالنسبة العقلية لا يصير بها الشيء متمنا عن إيقاع الشركة في التصور ؛ فبقيت النسبة إلى التحيزية ؛ فإذا أ بها يمكن هذا المنع .

(١٤١) هذه النسبة قد تكون للشيء أولاً كالأجسام ، وقد تكون ثانياً كالنفوس التي يفصل ما هيئتها وقوع الشركة فيها .

(١٤٢) لا يقع الشخص إلا لما له هذه النسبة بالذات أو بالقصد الثاني .

(١٤٣) الشخص لا يقع بإضافة بالحال الكلى العام إلى المعنى العام ، فإذاً يحتاج أن يقع بما لا يقبل العموم .

(١٤٤) المكان معنى يقبل الكثرة ويوجد له المثل .

(١٤٥) المثل الشخصى هو المفارق بأمر وجودى لازم للشخص أو عارض له غير مقوم للماهية الموزعة ، وأما النسبة التحيزية فيستحيل أن يكون الموجود منها مثل شخص موجود معه .

(١٤٦) إذا فرضنا نسبتين تحيزيتين بينهما التماثل الشخصى وجب أن يكون كل ما هو في جهة من أحدهما هو في تلك الجهة من الآخر ؛ وهذا لا يمكن ؛ فليس بينهما التماثل الذى لا فرق له في الشخصى .

(١٤٧) الشخص يقع بمعنى نسبى تحيزى ، وأيضاً يقع بمعنى قد شخص أولاً ، فيشخص غيره وينتهى إلى ما هو متشخص بذاته لا يمكن أن يكون له مثل معه . وهذا أيضاً النسبة التحيزية .

(١٤٨) كل الموجودات التى لا تحيز لها ولا نسبة إلى تحيز ، فاهيتها غير متفرقة أشخاصاً في الوجود بوجه .

(١٤٩) المعانى العقلية لا يمكن أن يكون منها في الأعيان تكثر بالشخص بعد تأخذ في الماهية النوعية .

(١٥٠) للنسبة التحيزية قد يجوز أن يقع الواحد منها لشيئين في زمانين . فنفس تلك النسبة ما لم يقترن بها الزمان أو الآن لا يكون مانعاً عن المثل الموجود . فإذاً الشيء الذى ليس برمى بذاته أو لحاله فإن ماهيته غير مقولة على كثيرين .

(١٥١) الفعل الصادر عن الجسم إما أن يصدر عن ماهيته الأصلية ولا مدخل لنشخصه فيها ،

فيكون ذلك العقل يجوز أن ينسب إلى ماهية مثله لو فرض ، ولا يستحقه دون ذلك لأنه لا فرق بينهما ، وهذا محال ، فيجب أن يصدر عن الجسم الشخصي بتوسط شخصه ، وذلك بوضعه .
(١٥٢) طبيعة الجسم الذي لا كثرة لها بالشخص وجوداً إما أن يتعلق فعلها الخاص بوضعها الخاص [٧٩ ب] فيكون كل جسم فان فعله يتعلق بتشخصه وبوضعه ، أو لا يتعلق بوضعها .
فإما أن يكون فعلها شيئاً قابلاً للقسمه ، وإما غير قابل للقسمه ، والقابل الواحد للقسمه ذو وضع ، ففعله ذو وضع ، فله اختصاص وضع عنده : لو تغير وضعه لتغير ، ففعله أيضاً متعلق بوضعه ، وإن كان غير قابل للقسمه وهو في قابل للقسمه كذلك ، وإن كان غير قابل للقسمه عرض ما سنقول .

(١٥٣) لا يجوز أن يكون ما ينقسم علةً لما لا ينقسم ، لأن نصف العلة البسيطة له تأثير في الملول البسيط لأنها من طبيعة واحدة فيكون معلولها شيئاً من جهة الملول للكل ، وما لا ينقسم لا يوجد من بابه أقل منه ، وكذلك لا يجوز أن يكون ما لا ينقسم علة لوجود ما ينقسم ، ولكن وجوده يكون دفعة لا يقبل الأقل والأكثر مثل الكيفيات ، ولا يوجد شيئاً فشيئاً مثل الكيفيات أيضاً التي يتبدى وجودها من جهة وضع العلة ثم يفسو ، وذلك لأن الجزء العلة تأثيراً في الملول ، فإذا فرضنا جزءاً لم يميز أن يكون تأثيره في الأقرب منه ، فيبقى تأثير الأبعد في الأبعد وهو مثله ، ولا في الأبعد فإن الأقرب أولى به .

(١٥٤) نظن أن الماء يجمد دفعة لمجاورة البارد ، وليس كذلك بل قليلاً قليلاً من سطحه المجاور ثم يستمر ولكن في زمان قصير ، وتحقق أنه في زمان مراعاتك جمود الشحم ، فإنه لما كان أبداً ظهر زمانه وفشوؤه في الزمان .

(١٥٥) نظن أن نصف العلة لا تأثير له أصلاً كنصف محركي السفينة ، وليس كذلك : فإنه يؤثر بحسب اعتبار نصف الملول ، وإن لم يكن بحسب اعتبار كل الملول في بعض الزمان .
(١٥٦) قد يمكن أن يؤتى ببرهان كلي على أن كل علة فإنها إنما تصير علة إذا تمت شخصيتها ، وبشخصيتها تم كل شيء .

(١٥٧) العلة لا تستحق نسبة الملول إليها بشرط خارج لعله إن كان شرطاً ، بأن يكون عدم المانع إذا كان يمنع فلا يتم عليه بذاته ، وكذلك عدم الآلات والمواد ونحوها حتى يصير

حينئذ علة بالفعل . وأما أن يصير مع وجود الشرائط الخارجة إن احتاج إليها علة لشرط عدم مثله ، فكللاً ، فإنه إنما هو علة لنفسه وأول الموانع وجود الآلات .

(١٥٨) إذا لم يكن عدم المثل شرطاً فليس تصير العلة مستحقة للعلة بعدم المثل ، فيجب أن يكون بحيث لو توهم له مثل موجوداً مستحقة للنسبة العلية .

(١٥٩) فنقول الآن إذا كانت الماهية لماهيتها علة دون تشخصها تكون بحيث لو كان لها مثل متوهم لاستحق لنفسها النسبة ، وقد فرضنا أنها تستحق ، فإذا ليست تكل علة إلا بتوسط ما به يتشخص ، فإذا ليس جسم ولا صورة جسمية منقسمة ولا عرض علة لوجود نفس أو عقل أو وجود جسم أو صورة جسمية أو مادة جسمية . فإذا نفيد النفس غير جسم ولا صورة جسمية .

(١٦٠) العلول المنقسم يجوز أن ينسب كل جزء منه إلى كلية العلة ، منقسمة كانت أو لم تكن ، لأن الذي يقوى على الكل يقوى على البعض ، ولا يجب أن يكون بالعكس : فإنه ليس ما إن ما يقوى على البعض يقوى على الكل ، فليس إذا كان وجود غير المنقسم عن المنقسم محالاً يكون عكسه محالاً .

(١٦١) الشيء إما أن يكون توحده وتشخصه لذات ماهيته ، وهو الذي يجب له وجوده في ماهيته ؛ وإما أن يكون تلازمٌ لماهيته مثل ماهيات العقول بعده إن كانت هكذا أو ماهية الشمس مثلاً . وهذان فإن ما يقتسمهما يستحيل أن يقع فيها شركة ، وإما أن يكون بعارض لاحق في أول الوجود أو بعده .

(١٦٢) الأعراض والصور تتشخص بتشخص موضوعاتها المتشخصة بما ذكرناه .
(١٦٣) مقارنة [١٨٠] الأعراض والواحق المادية على وجهين : أحدهما كقارنة الصور والأعراض للكم والوضع ، والآخر كقارنة الحركة للسواد . والمقارنة الأولى إذا زالت استحال أن يبقى شيئاً موجوداً بذاته أو في موضوعه ، مثل السواد إذا زال عنه الكم والوضع لم يجوز أن يقال إنه بقي ذاته إلا صائراً غير منقسم وغير مشار إليه ، فتكون الأجزاء السوادية التي فرضها في السواد غير موجودة ، فكيف يكون ذلك السواد موجوداً ؟ وأما مقارنة الحركة للسواد فأيهما زال لم يؤثر في أمر الآخر شيئاً .

(١٦٤) التجريد العقلي أغنى المهيئ لأن يصير الشيء معقولا إنما هو عن المقارنات الأولى .
وأما المقارنات الثانية التي لا تؤثر في ذات المقارن شيئا فغير معتبر في أن يكون الشيء معقولا .

(١٦٥) ما تشخص به النفوس ليس بما يمنع كونها معقولة ، كما لا يمنع كونها عاقلة ، وإذا كانت إنما هي معقولة تارة باعتبار ما هيته المشتركة بالفعل أو القوة ، وتارة بتركيبها مع ما تشخص به وهي مشعور بها على الإجمال ، ولا يبعد الشعور بها عن كونها معقولة إلا أن في كونها معقولة تفصيلاً ما بالفعل ؛ وكونها معقولة الماهية غير كونها مشعورا بها كما هو غير كونها معقولة بالتخصيص مع تفصيل ما يعقل فيها إلى العام ، وإلى أنها هي بهيتها الخاصة التي تعقل من كل شخص ؛ ولا اسم له ، إنما هو مشاهدة للمعنى ما يفسر أن نسيه .

(١٦٦) مخرج العقل من القوة إلى الفعل ليس بجسم لما قلنا ، فهو إذن معنى مفارق غير منقسم ؛ فإذا لم يكن له ما يتشخص به في المعنى التحيزي الوضعي بتشخصه اللازم للماهية . فتشخصه بمعنى معقول ؛ فلو وصل هو إلى شيء مما يعقل يحصل مجرد في عاقل لكان معقولا ، ولكنه مفارق غير مبين لذاته ، فذاته معقولة لذاته إذ كانت ذاتها معقولة لذاتها لأنها غير مباينة ثم ليس كونه معقولا إلا أنه مجرد غير مبين للجرد ، وبهذا شعرنا بذاتنا .

(١٦٧) ليس يمكن في كون الشيء مدركا أن يحصل حقيقة كيف كان ، وإلا لأدرك الحائط بياضه ، بل أن يكون مجرداً أو في حكم الجرد إذا كان ما يلاقيه يقارنه ولا يمنعه عن أن يكون مجرداً مشتركاً فيه ، وهذا الفرق كيفية في الحس الضعيف ، فليتناًمل .

(١٦٨) لو كانت صورة الجسمية الموجودة بالفعل هي نفس القوة على قبول البياض أو السواد ، لكان الفعل قوة ولكان يجب أن يبطل القوة التي هي الصورة الجسمية مع وجود البياض بالفعل ؛ ثم القمل : كيف يكون قوة ؟

(١٦٩) لو كان جسم يصح أن يوجد صورة عقلية لكان ما بالقوة صورة عقلية توجد ماهو بالفعل صورة عقلية ، وهذا محال . وليس يُنقض بأن المفاوق أيضا كذلك ، فإن المفاوق لا يكون بالقوة محالاً ، كما أن الحائط بالقوة مفارق .

(١٧٠) ليس شخص ألبته علة لشخص ، بل علة لتحريك المادة وإصلاحها ما دامت المادة تتحرك وتأخذ في الصلاح ، فإذا استقرت كان سبب الوقوف على الصلاح وسبب الصورة

الشخصية غير الشخص الأول : إما في شيء راسخ في طبيعة الشخص ، وإما شيء من خارج . (١٧١)
كل إدراك فإنه ملاحظة لحقيقة الشيء لا من حيث هي خارجه ؛ ولو كانت خارجه لم تكن الأمور المدومة تُعَمَل بل هي فينا ، وليس الملاحظة وجوداً لها ثالثاً ، بل نفس انتقاشها فينا والا لتسلسل [٨٠ ب] الى غير النهاية ، إلا أننا على سبيل التوسع نقول : نلاحظ حقائقها تشبيهاً بالمحسوسات على مجرى العادة ، وعند التحقيق المحسوسات أيضاً ملاحظتها حصول حقائقها التي هي محسومة لنا حتى تصير الخارجة بها ملاحظة .

(١٧٢) الصورة الحاصلة في الخيال المتذكّرة هي غير الصورة التي في القوة الحافظة لأن الأعراض لا يصح عليها الانتقال ، فهي إذن حادثة . وإذا تذكّرت شعوري بتلك الصورة سواء وردت من خارج أو عرضت للخيال فإني أذكّر شعوراً يمثل تلك الصورة ، لا شعوراً مطلقاً ، والشعور يتخصص بصورة مخصصة له ، فهي تتخصص بصورة أخرى غير الواردة وغير الحاضرة في الخيال العارضة له .

(١٧٣) الإبصار هو أن تحصل صورة المُبَصَّر أو المتخيل في إحدى القوتين ، وليس التخيل يلزم أن يحكم في إحدى القوتين : فإن المُبَصَّر وجوداً من خارج — وانظر إلى المجانين . فهو لغير الباصرة .

(١٧٤) الشعور بالإبصار هو أن يحصل المبصر في نفسك في ذاتها .

(١٧٥) إذا شعرنا بذاتنا فعنا أن الشاعر هو المشعور به ، وإذا شعرنا بغيرنا فعنا أن الشاعر غير المشعور به ، وإذا حصلت صورة أخرى للشاعر بذاته في آله أو في ذاته غيره بالعدد لم يعلم أنه غير صورة ذاته إلا بقايسة بينها وبين مثل لها ، ولا يصح ألبتة أن يحصل للشاعر بذاته صورة أخرى له غيره بالعدد .

(١٧٦) أما قولنا إن النفس كافية في جميع أفعالها فَيُتَذَكَّر فسادها بما يتحقق من أن الصور الجسمانية لا تدرك إلا بآلة وبالضد من أن الإنسان قد يكون عنده صور متخيلة ومتذكّرة ومحفوطة ، وقد يتأذى إليه من الحس ما يذهله عنها وهو يدركها ضرباً من الإدراك فهذه الصورة لو كانت مطبوعة في النفس لم يَجْزُ أن يقال إنها مرة خاطرة بالبال ، ومرة غير خاطرة . فإن الخطور ليس أمراً غير حصول الصورة بالفعل ، فبقي أن نكون في حال الغفلة

غير حاضرة للنفس ، فهي حاضرة لقوة أخرى موجودة لها ، لأنها لو كانت ممنحية أصلاً لكان لا يقع خطورها بالبال إلا على الوجه الذى حصلت عليه أولاً حين كانت موجودة بالقوة .

(١٧٧) الموهو الذى بمعنى النوع أو بمعنى الجنس أو بمعنى عرض جامع ، فالإنسان لا يدركه ولا يباله إلا أن يُخَطَّرَ بباله اثنين مختلفين ثم يقايس بينهما ؛ وكذلك الغير أيضاً ليس يكنى فى تصور ذات الشيء غيراً أن يتصور ذلك الشيء ، بل أن يخطر بباله شيئاً آخر ويوقع بينهما الخلاف كما هو فى الموهو هو الوفاق .

(١٧٨) الذى أحوج المعتزلة إلى أن قالوا بذات مشتركة يحوجهم إلى أن يقولوا بصفة مشتركة تُمَيِّزُ أو تُعَلِّمُ أو يُخْبِرُ عنها بصفة أخرى ، فيتسلسل إلى ما لا نهاية .

(١٧٩) كيف يوجد عن الإرادة الكلية للأول أو العقل الأول وجودُ فلك ؟ لأن الفلك نوع مجموع فى شخص واحد ، والحركة الفلكية تحتاج إلى مخصص ، فإن المتحرك واحد والحرك الأول يعقل الحركة كلية ، فلا يلزم عنها شخص دون شخص ، فإن لم يلزم أحد أشخاص الحركة دون غيرها لسبب مخصص أو لإرادة مخصصة . وأما فى الأشخاص الكائنة الفاسدة فإن مشخصاتها الحركات التى تقرب وتبعد . فهذا هذا .

(١٨٠) يجب أن تعلم أن طريق الإدراك بالآلة الجسمية طريق واحد ، وهو أن الذى أحوج القوة للمسية إلى أن تدرك بتوسط اعتدال الكيفيات الأربع لا يستغنى [٨١] عن هذه الكيفيات مدرك لها ، والذى أحوج القوة الباصرة إلى الرطوبة الجليدية واعتدال كيفية الروح لا يستغنى عن مدرك للألوان ؛ وكذلك الحال فى الصلابة واللين والخشونة والملاسة . فيجب أن يكون الحس المشترك والقوة الخيالية جامعة لكل هذه الأحوال : فإن معنى قولنا يحتاج إلى آلة جسمية ، هذا لا غير ؛ كما أنه مثلاً لا يستغنى مدرك المقدار عن شيء متقدر . والذى يعترض به على هذا المذهب — من أنه لو كان الأمر على هذا لكان وجب أن يحترق الحس المشترك والخيال فى إدراكهما حرارة قوية كالحال فى قوة اللمس — باطل ، وذلك لأنه ليس يلزم أن يكون الأثر من الحرارة فى هذه الآلات عند إدراك هذه القوى لحرارة قوية محترقة حرارة قوية محترقة ، لأنه ليس بممتنع أن يكون لإدراكهما بجملة حرارة قوية أثر ضعيف منها ، كما أنه مثلاً ليس انفعال أنامل إبهام الرجل عن الصلابة واللين والخشونة والملاسة كانهال أنامل اليد . فكذا أن اليد

تحكم على الخشونة الضعيفة التي لا تدركها أنامل الرجل ، فكذلك الأثر الضعيف يدركه الحس المشترك ، فكيف الضعيف الذي لا يحرق مدركاً بجملة قوية بحسب مناسبة المدرك لمزاج الآلة ؟ فالاعتدال هناك في الغاية ليس كما في سائر البدن ، فإذا خرج عن ذلك الاعتدال يسيراً أدركه وربما يخرج عنه أثرٌ ضعيف حتى لو كان يحصل ذلك الأثر من آلات اللس لم تكن تدركه القوة فضلاً عن أن تحرق الآلة ويكون هناك قويا في الغاية ، وكذلك الحال في الألوان الحاصلة في القوة الباصرة أوفى الرطوبة الجليدية إنما لا يراها الناظر في غير البصر . فلو أن لامسا يمس الأثر الحاصل في الحس المشترك من الحرارة القوية بشيء من آلات اللس ما كان يدركه ، ولكن تلك الآلة باعتدال مزاجها يدرك بوساطتها القوة المركبة فيه ، إلا أنه على جميع الأحوال لا يخرج عن جنس إدراك اللس للحرارة .

(١٨١) يجب أن نعلم أن كل ما ينفع عن المدرك فهو آلة ، وإلا يجب أن ندرك ما ليس له وجود ، فإن الانفعال هذا معناه : وهو أن يبطل عن الجسم حالة ويحصل له حالة .

(١٨٢) لولا القوى لكان للصحة في الأجسام معنى محال ، وذلك لأن الصحيح هو ما تصدر عنه الأفعال بالتمام ، وليس مزاج من الأمزجة إلا وهو في ذاته صحيح .

(١٨٣) الذي يعيد المزاج عند فسادة إلى الحالة الأصلية هو غير المزاج ، فإن المزاج بذاته لا يقتضى حالة دون حالة ، إن لم يكن مؤتم به . وبقيت الشبهة في أمر الثابت في الحيوانات إن صح أن المزاج يتغير ويعود إلى الحالة الأولى ولا تقبل القوة في الحالتين .

(١٨٤) الشبهة في القوة المحافظة وفي الحرارة الفريزية .

(١٨٥) العجب من طلب البدن ، بذلك ما يتحلل منه ، إن كان الطالب هو المزاج ؛ فإن النامى الباقي لا يكون قد تحلل منه شيء . ثم التحلل من الشيء في أول ما ينمق شيء يسير ، ويجذب فوق ما يتحلل منه ، ثم لم لا يجذب دفعة واحدة ما يحتاج إليه للنمو ، بل يجذب شيئاً فشيئاً ، ثم تهدأ القوة الجاذبة . وكيف تهدأ القوة الجاذبة إن كانت مزاجية ؟ فإن الطبيعية قد يصح أن تفعل شيئاً إلى أن يحصل له كمال ثم تهدأ ؛ وأما المزاج ، فلا .

(١٨٦) لمعارض أن يعارض في البرهان المذكور في « كتاب النفس » على أنه لا يصح أن يوجد في النقطة شيء ثم لا يكون موجوداً في الجسم ، قياساً على الضوء الموجود في السطح

ولا يكون موجوداً [٨١ ب] في الجسم ، لكن النقطة نهاية كاليابض مثلاً . فلا يصح أن
اليابض عارض لا يكون موجوداً في الجسم ولا يكون الجسم موصوفاً به . ونظير هذا في السطح
يوجد في كونه نهاية ، فإن كونه نهاية غير كونه سطحاً ، لأن كونه سطحاً هو أنه قابل
للبعدين ، وذلك له من جهة الجسم . وكونه نهاية عارض للسطح ، فحال أن يوجد للنهية
— أى نهاية كانت — شيء لا يكون موجوداً للجسم . فأما في النقطة فالأمر بخلاف ذلك :
وذلك لأن النقطة ليس يساويها من الجسم شيء ، وليس يصح أن يوجد فيها شيء غير
موجود في الجسم ، ولا يصح أن يحصل في الجسم شيء لا ينقسم ؛ فإذن كل ما حصل في
النقطة يكون قد حصل في الجسم ، وقد تنهى أو انتهى بالعرض ، فالخاص في النقطة .

(١٨٧) النفس أول ما يتعرع مباشرة الوجود الذي هو تابع الحس ؛ وبكده ما تُنظَّم عما يورده
عليها فيقرقه^(١) لها ، ولكن لا بد لها منه على كل حال . ويصعب عليها قبول ما حكم به العقل
عند البيان البرهاني اللبني على المقدمات الأولية العقلية دون الوهمية المتصلة ، إلى أن تتوالى
عدة البيانات والأمثلة فتتاد ذلك وتعرف فضله على الوهميات . ولولا ما تولاه المنطق من
إفراء هذه المقدمات وشرائط البرهان عن سائر المقدمات من الوهميات والمشهورات
والاستقرائيات وغيرها على ما فصل لكان الضلال مستولياً على كل أحد . فأشرف به من
صناعة وأخلق بمن شرف به أن يهتدى إلى كل خافية ١ وهذا الفن نريد أن نودعه أبواباً
من علم النفس ، من تدبرها أيقن بوجودها شيئاً غير المزاج ، وسائر أحوال العناصر الأربعة ؛
وتحقق أن لها بقاءً ومعاداً وأحوالاً من دون الهيكل الذي تدبره . وأعجب بمن ينكر وجود
معنى غير منطبع في جسم يدبره ، ولا تتعجب من وجود جسم يدبر ، بل وجود جسم على
الإطلاق . وهل دله على وجود الجسم إلا البصر أو غيره من الحواس فأيقن بغير الحواس
أن وجوده صحيح لا شبهة فيه ، ثم لم ينكر وجود معنى الجسم وعلمه بما علم به صحة وجود
ما يؤدى البصر إلى النفس . بل كثير من البيانات البرهانية أقوى عندي من هذه الاعتبارية ،
أعنى أن ما تلتقطه النفس عن الحس صحيح وجوده . ثم دع هذا ١ هل ينكر من نظر نظراً
يُعتد به أن واجب الوجود الذي هو علة الجسم وغير الجسم واحد من وجوه : منها لزوم
المعلولية لوجوب الوجود إن كان كثيراً ، أو كون الفصل علة لماهية الجنس إن فرض وجوب

(١) س : فيبرقه . — ورقرق الماء وغيره : صبه — أى ما يأتي به الوجود إلى النفس .

الوجود معنى جنسياً ، وأنه ليس بجسم ولا شيء من الماهيات التي يكون الوجود خارجاً عنها ،
 ببيان أن المدوم لا يكون كله علة للوجود ، وأن شيئاً آخر ليس بجسم موجودٌ وجودٌ مُدَبَّرٌ
 متصرف في جسم . وقد أنكر جماعة من أهل النظر إثبات النفس ، إلا أن المذهب المعتد
 به هو مذهب من يعتقد أنها المزاج ، لأن الأفعال النفسانية لا تصدر عنها إلا بواسطة
 المزاج ، ولا يتم فعل إلا به . وقوى آراء الناس في اعتدال المزاج يوشك أن يكون هو الفاعل
 الأول لا الإله . فأما مذهب متكلمي الوقت وتمسكهم بأن النفس هو هذه الجملة فهو خسيس
 ضعيف ، لولا أنهم فرحون به لما تكلمت عليه . فاسمع ما يروِّح قلبك ويربِّحه من أذى
 الشبهات ، فإنا في هذا الجعم إلا محقق ما فهمته من الكتب ، ومتذكراً ما عقلت ، ومفيد
 غيري ما استفدته . وهذه رسالة متفرعة على كتاب « الشفا » أو جزء منه ، كان وجب أن
 يكون فيه ، لأن فصولها مستفادة ومسموعة عن صفته ، ولا علم إلا علمه ، والسلام .

(١٨٨) الشخصى قد يكون بنوع [١٨٢] كلياً يحكم ، وذلك إذا لم يكن مُسْتَنَداً إلى
 شيء مشار إليه ولم يكن بنفسه مشاراً إليه . واعلم أن العلم بالشيء قد يكون من جهة الأسباب
 كمن يعلم أن الشمس إذا قارنها الكوكب القلاني فإنها تنكسف ، وأنه إذا كان كذا انجملت ،
 وأن الزمان بين الكسوف وبين الانجلاء يكون كذا من غير أن يكون للزمان المحكوم
 عليه مقايضة إلى زمان الحاكم المشار إليه ؛ ومثل هذا لا يتغير العلم بالانجلاء مع العلم
 بالكسوف . وقد يكون من جهة وجود المعلوم ومشاهدته ، فيكون المعلوم علة للعلم ، وإذا
 بطل المعلوم بطل العلم به ، لأن المعلوم لا يبقى والعلة باطلة ، فكأن العلم بهذا المعلوم من
 حيث هو ، فكيف يبقى العلم به مع بطلانه ؛ وذلك كما أنك تشاهد الشمس منكسفة في
 زمان مشار إليه ثم يُتقدَّم ذلك الزمان ويحيى زمان آخر تكون فيه منجلية قبل هذا الانجلاء ،
 فلما جاء العلم الآخر بطل العلم الأول من غير أن يكون كذلك . والأول يقنارل المشاهدات
 بالمرض ، لأنه لا يختص بكسوف دون كسوف مثله ، بل أى كسوف كان مثله ، فإن ذاك
 العلم يصح أن يقع عليه ، ولا كذلك في الثاني : فإن كان ههنا سبب أول لجميع الموجودات ،
 كان علمه محيطاً بجميعها على هذا الوجه ؛ إذ لا يخلو موجود من سبب حتى وجود تنبته في
 لَبِنَةٍ ، وحتى مقام زيد في داره . فإن قيل : فهل يعلم أنه الآن يعدم ؟ فنقول يعلم هذا كما يعلم
 الآن ، فإن علمه الآن لا يكون من خارج ، بل من أسبابه الخاصة ، ويُعلم أنه لم يشارك إليه .

(١٨٩) الوجود لا يدخل في المفهومات البتة دخول مقومٍ أي حد؛ فإن دخل في مفهوم شيء، ففي مفهوم الأول فقط. والجنس لا يدخل في مفهوم ماهية واحدة فقط، بل في أكثر من ماهيتين. والممكن العام غير بعيد أن يكون داخلاً في مفهوم الممكن الخاص إن جُعل مفهوم الخاص هو أنه غير ضروري في الوجود والمعدم، وإن جعل كونه غير ضروري اسماً لل لازم الخاص لا ماهيته وحقيقته من حيث هو ممكن خاص إن كانت له في نفسه حقيقة غير مفهوم هذا السلب، كان الممكن العام من لوازمه، إن كان مفهوم الممكن العام هو أنه غير ضروري، أي ليس بمتنع، فيكون مفهوماً لا لحال الممكن العام، بل لنفس حقيقته. وذلك لأن السلوب كلها لوازم لمقومات الإللاسلوب؛ فإن كان الممكن العام ليس مفهومه مفهوماً^(١) ليس بمتنع، بل له مفهوم يلزمه أنه ليس بمتنع. والممكن الخاص مفهوم ليس أنه غير ضروري. وإن كان يلزمه أنه غير ضروري فحينئذ يجب أن ننظر: هل يدخل مفهوم العام في مفهوم الخاص؟ وعندئذ أنه إن كان، فسيدخل في الممكن الخاص، ثم لا يكون جنساً لأنه لا يكون له فيه شريك، لأنه وإن كان مقولاً على الواجب، فلعله لا يقال عليه قول الداخلات في المفهوم بل قول اللوازم، أو لعل الأمر بخلاف هذا. وبقي أن تحصل المفهومات التي ليست سلوباً مجردة لهذه. وهذه مسألة ما أهمها من مسألة أولوشت^١ لأنبت عظم شأنها وما يتعلق بها من الفروع.

(١٩٠) الأرض في تحركها إلى الوسط متشدة الميل للتوقف، وذلك يعبرُ على أنه كان يجوز أن تكون الأرض غير متغيرة وتحرك، لأن تحركها لا لطباعها بل لطباعها وقرينة مقارنة على حد من قرب وبعد، وذلك مما يكون على التبدل دائماً، فيكون سبب التحريك متغيراً، وإن كان جرميته وهو الفاعل للحركة غير متبدل، لكنه في كل حال يفعل حركة [٨٢ ب] أخرى، لأنه حصل في موضع آخر — ذلك الموضع غير طبيعي له، فهو في تغير هذا من الواجب، وإن ثبت بحاله، ثم الميل الذي يجعل الفلك يقبل، فيحتاج إلى سبب متبدل.

(١٩١) الاستحالات التي تعرض للقوى في الأجسام الطبيعية سببها الأمكنة والأوضاع. فلم لا يجوز أن يكون كل وضع من الأجسام الفلكية يُحدث في القوى استحالة؟ وما البرهان على أن سبب تلك الاستحالة إرادة لا تعيين^(٢) في الوضع؟ هذا الوضع إما أن يكون وضماً متعيناً بالفعل أو بالقوة. والذي بالقوة لا يحدث عنه تأثيرٌ بالفعل، فبقي أن يكون بالفعل.

وذلك الفعل إما بحسب التوهم أو بحسب الوجود . ولو كان بحسب الوجود ، لوجدنا بالفعل تميّزات لانهاية لها ، لأنه ليس بعضها أولى بأن يخرج إلى الفعل من بعض ، فبقي أن يكون بالتوهم . وذلك التوهم إما مؤثر في صدور تلك الاستحالة ، أو غير مؤثر . فإن لم يكن مؤثراً ، فسواء كان أو لم يكن ، بل يكون سبيله سبيل المحاذيات المختلفة التي لا يجب لأجلها أن يصير الشيء منقسماً في نفسه حتى يؤثر في الفلك بعض المقسومات أثراً دون بعض بسبب المحاذيات ؛ بل التوهم أضعف من ذلك ، إذا لم يؤثر . فبقي أن يكون توهما مؤثراً في الاستحالة ، وهو توهم به تم الاستحالة وبسببه تصدر ، وهو شريك للمحرك والتحليل به يصير التحليل تخيلاً . فهو إذن توهم مرید يتحدد بالفعل ثم يتلوه توهم آخر ينتج عنه ، فتكون علة المحدود محدوداً ، ويكون الحافظ للاتصال هو المباين الذي للتوهم والإرادة تعلق به ، فهو يؤثر وهماً يتصوره واحداً بالفعل راسخاً ثم يلزم عن ذلك الوهم الأوهام الجزئية شيئاً بعد شيء ، لأن يكون عودات ودورات تتصل ويكون مبدؤها الأول القوة المباشرة بتوسط وهم ثابت . ولا مانع أن يكون المحرك القريب لحركة غير متناهية قوةً جسمية ، إذا لم يكن من نفسها ، بل من أثر من محرك مباين دائم الثبات فيها ، كما أنه بتوسط الحركة الغير المتناهية تحفظ زماناً غير متناه وكوناً غير متناه وحركة تتبع تلك الحركة في أجرام تحت ذلك الحرم غير متناهية الزمان .

(١٩٢) كل حركة فإلى غاية : فالمكانية إلى حيز أو مكان ثابت موجود ، والمقدارية إلى حد مقداري ثابت موجود ، والحركة في النمو مقدارية فهي إلى غاية مقدارية ؛ وشبه جالينوس ذلك بشيء من الأمعاء تلعب به الصبيان فينفخون فيه حتى يقف قبوله للنفخ . والأجزاء الأصلية في بدن الحيوانات والنبات هي الغاية ، ومثلها مثل الجزء من الأمعاء . والنأى غير ثابت الشخص ، ولما كانت الحركة الوضعية غير ثابتة ، فلم يجز أن يكون وضع ثابت إليه يتحرك كان موجوداً في نفس الفلك وضعا بعد وضع غير ثابت . والثابت الإمام هو المفارق والجسم المحوى باعتبارين مختلفين على ما حقق ، حتى لو لم يكن الجسم المحوى هو الأرض لم يجز وجود وهم جزئى إليه تكون الحركة . وفي حركة النمو لا يصح أن تكون الغاية موجودة في القوة الحركة ، أعنى القوة التي في الجسم النأى ، لأن الجسم النأى سيال ، ولا يصح أن تجتمع فيه هيئة الثبات وهيئة الحركة . وهذا القدر هو ما أدركه ذهني ؛ ويمكن أن يُتَمَّ بكاملاً أكثر من هذا ، إلا أن المطلوب هو ذلك .

(١٩٣) [١٨٣] الشيء يقارن الشيء على أنه يؤثر فيه . ومعنى ذلك أنه يحدث فيه من المقارن ما لا يمكن أن يُقدّم إلا ويعدم معه المقارن ، كالسواد مع المقدار ؛ فإنه لا يصح أن يعدم المقدار ، والسوادُ يبقى بعده . ومثل هذا الشيء لا يصح أن يكون معقولا ، فإن المعقول هو أن يدرك الشيء وحده من بعد مقارنة . وهذا إنما يمكن أن يكون إذا قارن المعقول العقل مقارنة لا تؤثر فيه ولا تزيد على معنى المقارنة ، وإلا وجب ما يجب في مقارنة الجسم والمقدار ، والمادة تمثّل مجردة عما سواها كالوضع والمقدار . ولما لم يصح وجودها إلا مع هذين وكان يُقدّم بدمهما ، لم يصح أن تكون عاقلة لذاتها . والوضع بعقل مجرداً ، فإن وُجد لم يصح وجوده إلا أن يكون مقارناً للمادة المقارنة المؤثرة ، وكذلك المقدار ؛ فيحصل من هذا أن كل شيء غريب عن الآخر إنما يعرض له بواسطة قابل ؛ والقابل هو المادة . ولما كان المعقول هو المجرد عما سواه ولم يصح وجود شيء في المادة إلا أن يخرج عن حد المعقولة ، وجب أن يكون قابل للمعقولات لا مادة ولا شيئاً مادياً ، أعنى أن يكون وجود ذلك الشيء في المادة كوجود المقدار أو الوضع . فإن كان مقارنة هذا القابل للمادة على الوجه الثاني ، أعنى أنه لا تؤثر فيه المادة التأثير المذكور ، صحّ أن يكون عللاً للمعقولات ، وصحّ أن يعقل ذاته مجعلاً ، أعنى مع الشخص ، ومفصلاً ، أعنى من دون العارض للشخص إذ لم تكن مقارنة العارض له مقارنة تزيد فيه ؛ وإذا لم يكن مؤثراً فيه كان وجوده مجرداً ومجعلاً .

(١٩٤) إن قال قائل : إن المادة العنصرية تستمد لقبول صور مختلفة ، سبب تلك الصور معقول ، فلذلك يصح أن يكون سبب حركات الفلك معقولا ، والفلك بعده كل حركة لما بعدها ، فتقبل الحركة من دون واسطة إرادة جزئية — قيل له : فذلك الاستعداد ، هل هو لمادة الفلك ، أم لصورتها ؟ ولا يصح أن يكون لمادته إذ المادة واحدة ؛ فإذاً يكون لصورته ، فتكون الصورة إما طبيعية ، وإما نفسانية . وقد بُيِّن أنها غير طبيعية ، فإذاً هي نفسانية ، والأحوال التي تعرض للأجسام العنصرية حتى تتحرك من ترتيب إلى ترتيب إنما تعرض للطبيعة .

(١٩٥) ليس شيء من الأشياء علة لعدم ذاته ، فلا يصح أن يكون وضمٌ من أوضاع الفلك معيّنًا لوجود حركة ، وإلا كان علة لعدم ذاته . والأمس في الحركات الطبيعية بخلاف ذلك ، فإن كل ما يوجب الانتقال إنما يوجهه عن خروج الجسم عن مكانه الطبيعي ، فيصير كل

واحد مقرباً لما يليه ولا يستقيم ذلك في الحركات الفلكية ، إذ لا مكان له بالطبع ينتقل إليه فيسكن فيه . والحركة أبعد من ذلك ، فالمعين للوضع الذي إليه ينتقل الجسم غير الوضع الحاصل وغير الحركة التفصية . فهو إما طبيعية ، وإما إرادة . والطبيعة ليست ، فهي إرادة متحددة . وكذلك الوضع الذي يليه أيضاً ، فيجب أن يكون متعيناً بالفعل حتى تصح إليه الحركة ، وهذا لا يكون في الوضع . ثم نسبة ذلك إلى استعداد المادة لقبول صور مختلفة بعيد ، إذ لا صورة من الصور تُعدّ المادة لفساد ذاتها ، بل الكيفيات المضادة القريبة عن الصورة تُعدّ المادة لانسلاخ صورة واستبدال أخرى تليق بهذه الكيفيات .

(١٩٦) الزمان في كلية وجوده في الأعيان لا يعرض [٨٣ ب] له تقدم وتأخر في الزمان : إذ التقدم والتأخر يعرض لموجودين في الأعيان .

(١٩٧) الغاية قد تحصل عند شيء فيدعو ذلك إلى أن يطلبها ، ويكون وجود الغاية لذلك الشيء بحركة . ومثل هذا الشيء يجب أن يكون مقارناً للمادة ، إذ المطلوب في حيز الإمكان والقوة ، وهذان لا يوجدان إلا مع المادة ، فكل ما يُطلب غاية تحركه فذلك الشيء مادي ، وكل شيء بالفعل من كل وجه فلا يصح عليه أن يطلب غاية ليست له ، فيكون تحريكه لغيره على سبيل الشوق أو على وجه آخر على ما ذكر في الكتب . والمقول الفعالة هي بالفعل من كل وجه ، فليس يصح أن تكون مُحركة إلا على وجه الشوق . وكل محرك فإنه يطلب شيئاً ليس له ، فالمباشر للحركات الفلكية غير المقول الفعالة ، بل معنى مادي ؛ وعلى هذا فإن المحرك لأجزاء النبات والحيوانات إلى الاجتماع لا يصح أن يكون عقلاً بالفعل ، بل يجب أن يكون المباشر للحركة طالب شيء ليس له ، وذلك الشيء مادي أو مقارن للمادة .

(١٩٨) كل متحرك فإنما يتحرك نحو غاية هي غير ذاتها وغير لوازم ذاتها ، فتكون تلك الغاية خارجة عن ذاتها . وكل شيء خارج عن شيء ، فإنما يعرض له شيء بواسطة المادة . فكل محرك طالب لغاية غير ذاتها وغير لوازم ذاته مادي .

(١٩٩) الأفعال التي تصدر عن النفس ليس شيء منها بجمرة أو برودة أو رطوبة أو يبوسة : صيرفها ومُخْتَمِطها ومكسورها ؛ والمزاج هو أحد هذه الكيفيات ؛ فالنفس ليس بمزاج .

(٢٠٠) إنما يألم القلب أو يلتذ مع الفكر لما يعرض للروح من الأفعال فينفعل القلب ،

ولما كان حُسه أقوى كانت لذته وألمه أقوى . وانظر الى حال القلب مع الجماع وكأن مبدأ القوة اللاصقة في القلب !

(٢٠١) إن كان الأول يعقل الأشياء على الترتيب السببي والسببي ، واللا نهاية إذا كان لها ترتيب لا يجوز أن يكون لها حصول — فكيف يحيط علمه بها ؟ ثبت أن ترتيب الأسباب والمسببات بلا نهاية . معنى انقسام الزمان على وجهين : أحدهما انقسام الزمان بانقسام المتحرك ومخالفته ، وهو الانقسام الأول . والوجه الثاني من معاني الانقسام في الحركة ، وكذلك الثالث .

(٢٠٢) لِمَ يجب أن يكون القطر مساوياً للضلعين المتساويين إذا كان النقط التي بين الخطوط مطابقاً بعضها لبعض ؟

(٢٠٣) ما كان منه علة على أنه فاعل ، فكان فاعلاً — على أن وجوده ليكون فاعلاً لما يفعله — فإنه أعرف عند الطبيعة من المعلوم ؛ وما كان وجوده في الطبيعة ليس لذاته بل ليفعل ما يكون عنه حتى يكون الفصول غاية لاله في فعله فقط ، بل له في وجود ذاته — إن كان في الطبيعة شيء هذه صفته فليس هو أعرف عند الطبيعة من المعلوم ، بل المعلوم عند الطبيعة أعرف منه .

(٢٠٤) الباري ليس لأجل فعله ؛ والحرارة ذاتها لأجل فعلها .

(٢٠٥) في ذكر الهوى : فيكون من شأنه أن يقبل هذه الصور أو يقرن بها : إما من شأن طبيعته المطلقة الكلية كأنها جنس لنوعين — يعني به أن الهوى إذا حلت على هوى الكواكب والعناصر يكون كأنه جنس لنوعين ، وكل واحد منهما يختص بقبول بعض الصور دون بعض بعد الجسمية . وإما من شأن طبيعة هي بينهما مشتركة للجميع فتكون بكلية من شأنها أن تقبل كل هذه الصور : بعضها مجتمعة ومتعاقبة ، وبعضها متعاقبة فقط .

(٢٠٦) وأما أن هذا الحادث وهذا الكائن : هل يحتاج أن يتقدم كونه وحدوثه [١٨٤] وجوداً جوهرانياً مقارناً لعدم الصورة الكائنة ثم يفارقه وبطل عنها المدم ، فهو أمر ليس يتبين لنا عن قريب . — يشير به إلى قوله في الإلهيات : كل كائن بعد ما لم يكن ، فإنه يحتاج إلى مادة . (٢٠٧) كيف تكون دلالة المبادئ الثلاثة دلالة التشكيك ؟ فإن دلالة الهوى أشد دلالة على الأولى من الثانية ، والثالثة في هيولته لا في وجوده .

(٢٠٨) قوله في حد الطبيعة ليس على أنها تجب في كل شيء أن تكون مبدأ للحركة والسكون معا ، بل على أنها مبدأ لكل أمر ذاتي يكون للشيء من الحركة إن كانت ، والسكون إن كان . — يعنى أنه إن لم يعن بها أن تكون مبدأ لشيء يتحرك ثم يسكن ، بل للحركة والسكون مفردين ومتعاقبين . والوجه الثانى أن الطبيعة تحرك لما يتحرك عن ذاته لا عن خارج ، مثل الحجر النازل ليس الصاعد . وإن شئت أن تجعل النمو بالطبيعة ، وتطلق اسم الطبيعة على ذلك ، وتأخذ الطبيعة على أحد المعاني المذكورة ، فافعل — يعنى القوة النامية إن جعلتها طبيعية .

(٢٠٩) لم يعرف أنطيفين أن مقوم الشيء يجب أن لا يكون منه بد عند وجود الشيء ، ليس أنه الذى لا بد منه عند عدم الشيء . وما يعنيننا أن يكون الشيء ثابتا في الأحوال ، ووجوده لا يكفى في أن يحصل الشيء بالفعل مثل الهوى .

(٢١٠) لم لا يحتاج المجرد عن المادة في تعقل ذاته إلى ملكة واستعداد ؟
(٢١١) لأن الاستعداد والهيئة والملكة تطلب صورة غير الحاصلة ، والصورة الحاصلة لا تطلب . وصورة الشيء حاصلة لا تحصل مرة أخرى ، فليس عليه استعداد .

(٢١٢) لم لا يجوز أن يكون واهب الصور جسا ؟
(٢١٣) لأن الجسم ذا السكثرة مختص بوضع وأين ؛ ولا وضع ولا أين له بالقياس إلى ماهو مادة لا صورة لها . أما ما له الطبيعة فهو الذى له في نفسه مثل هذا المبدأ ، وهو الجسم المتحرك بطباعه . والفرق بينه وبين ما فيه الطبيعة أن ما فيه الطبيعة كالهوى ، وما له الطبيعة كالجسم .

(٢١٤) الصورة بالقوة .

(٢١٥) لم لا يجوز أن يكون الشخص سببا لوجود الشخص على الإطلاق ؟
(٢١٦) لا شيء من الأشخاص سببه غير شخص ، والكل ليس بسبب .
(٢١٧) المسادة إذا كانت علة علة المركب ، فليس من حيث هي علة مادية للمركب ؛ والصورة إذا كانت علة علة المركب ، فليس من حيث هي صورته ، فإن الصورة إذا حدثت في المركب كانت جزءا منه ، وباعتبار آخر تصير علة وجود جزئه وهو الهوى . وأما الهوى

فإنه يصير علة بعض الأغراض الجسمانية التي يقتضيها الهوى . ويجب أن يُمتدَّ أن الصورة إذا أخذت جزءاً من المركب فهو من جهة في حيزٍ أجزاء الموضوع .

(٢١٨) إن كان للتحرك حصول في حد من المسافة فهو ساكن ، وإن لم يكن له حصول فبأنى معنى ؟ لأنه استمر على تلك المسافة ، ولم يستوعب الحصول في أجزائها . وهذا الفصل يحتاج إلى شرح مُشَبَّع .

(٢١٩) أى معنى في إيراد الشك الذى أريد ذكره إثر الكلام فى معنى الحركة ، وأنها هل تكون فى الزمان أولاً تكون ؟

(٢٢٠) إن قال قائل : إن الكون فى المكان مطلقاً هو الكون فيه أنا ولم يكن قبله ولا بعده فيه وكذلك الإضافة إليه ، والأمر الذى يحصلونه أنا هو أمر كل متقول وليس بوجود بالفعل ، بل الموجود بالفعل الكون فى هذا المكان —

(٢٢١) [٨٤ ب] القائلة فى هذا الشك أن الكون فى المكان مطلقاً ليس بحركة ، والكون فى المكان أنا ليس له معنى وزمان هو السكون .

(٢٢٢) قيل إنه محال أن يكون الشيء بالقوة من كل وجه ؛ والهوى هذه حالها . الهوى دائماً تكون قد خرجت بالقياس إلى صورة بالفعل .

(٢٢٣) كيف يمكن نقض كلام من يقول إن لفظة الحركة مشككة ؟ لأنه يقول إنما هى مشككة للتقدم والتأخر ، فيجب أن تكون لفظة الكم والعدد مشككة لأجل التقدم والتأخر فى الأعداد ؛ لكنه كما أن العدد ليس التقدم والتأخر فى أنواعه من جهة العددية بل فى الوجود ، فكذلك الحركة .

(٢٢٤) أى محال يلزم إذا كان البعد المقطوع السارى فى المادة مع البعد الذى فى المادة واحداً ، فلا يكون بُدْان بل واحد ، وهو الذى للجسم ، فلا يكون مكاناً ومتسكناً ؟ بأنى تصورت أن الأول موجود والثانى لا يكون ، وقد بين هذا المحال فى موضع . فأى معنى لإعادته فى مكان آخر وعلى فهو آخر من البيان ؟

(٢٢٥) لست أدري فى أى موضع ؛ وما لم يَدَّكَّ عليه لم يُعرف الجواب .

(٢٢٦) معنى قوله : لا يجوز العقل أن يكون الفصل الحقيقى يبطل عن النوع وتبقى حصّة

جنبه له ؛ وبرهان ذلك : لأنه لو كان الجنس يبقى ، والفصل يبطل ، بقى الشيء الواحد بالعدد وقد تغير عليه فصلان ، فيكون الفصل من العوارض لا من الذاتيات . وأى فائدة أن نذكر بعد الكلام في العارض الذى يلحق البعد ، ويوجب أن ينطبع البعد بالمادة مرة ، وأن لا ينطبع مرة . إن هذا الحق هل هو كالحقوق المنفى القسلى ، أو ليس كالحقوق المنفى الفصلى . وأى تعلق لهذه المسئلة بتلك المسئلة ؟ لأنه يجوز أن يكون المنفى الواحد ينقسم بالفصلين إلى نوعين ، فيجوز على أحدهما أمرٌ ولا يجوز على الآخر . وأما إذا اختلفا في العوارض ، وكانت الطبيعة غير مختلفة في النوع ، فأى شيء جاز على أحد الأمرين جاز على الآخر .

(٢٢٧) لم قيل : وما لم يكن في الخلاء جسم موجودٌ فلا يكون له جهة ، لأنه ليس بعض النقط والأحياز الذى فيه مخالفاً للآخر حتى يكون التوجه إليه سفولاً ، وإلى الآخر علوً ؛ إنما تختلف الأجسام أو يختلف الخلاء والجسم . — وقال : إن كان الجهة في الخلاء فإما أن يكون مما يصار إليه بالقطع أو يصار إليه لا بالقطع . وليس رداً واحدة من هاتين الحالتين للجهة توجب أن لا يكون في الخلاء جهة .

(٢٢٨) كلام صحيح لست أدري موضع التشكك فيه . ومعناه أن الجهة إذا كانت موجودة فإما أن يُنتهى إليها أو لا يُنتهى . فإن كان لا ينتهى إليها من مكان معلوم مفروض فليس لها وجود وضعى ، فإن بين كل موضع وموضع مسافة متناهية ؛ وإن كان التوجه من ذلك الموضع لا يصح أن يقع إليها فليست بجهة ؛ وإن كانت الجهة يُصار إليها عن خلافاً فكيف صار في الخلاء شيء وخلافه من غير سبب غير الخلاء : جسم ، أو أمرٌ في جسم ؟

(٢٢٩) إنما يتعين وجود الشخص بلوازمه وأعراضه إذا كانت حقيقته نوعية تحتمل الشركة فيها بوجه من الاحتمال . وأما الحقيقة التى لذاتها لا تحتمل الشركة فلا تنفترق في التعيين إلى اللوازم والأعراض ، وإن كانت له لوازم .

(٢٣٠) لم لا يجوز أن يكون السكون في الخلاء ؟ وما الذى يوجب أن يكون ما يعدم فيه الحركة يعدم فيه السكون ؟ إن كان يجوز أن يكون الخلاء مؤثراً في الأجسام الصغار ، [١٨٥] وتأثيره في تلك الأجسام يتأثر عنه الكل وبعض الأجسام — فأى العجب في أن يصير

إنبثاثة الخلاء بين أجزاء الللاء موجباً حكماً في الجملة من دون الأجزاء ١؟
(٢٣١) الذي قيل من أن الآلات التي تكون فيها أمور خارجة عن الجري الطبيعي ،
إنما تكون كذلك لأجل امتناع وجود الخلاء — لم يُبرهن عليه .

(٢٣٢) إن المتحدّ إن عني به الطرف الذي به يتحدّد الشيء ، فليس بمشهور أن للكان
بهذه الصفة . وأما أنه غير حق ، فقد بان إبطال قول من قال : إن كل موجود في مكان —
من مقدماته .

(٢٣٣) قوله : فإن كان الخلاء يأبى أن يشغله الهواء ويدفعه ، فإنه يأبى جذب الماء أولى ،
فلعل الخلاء يفيض الهواء بطبيعته ، ويجذب الماء ، فلم لا يترك الماء المنفوش في الهواء الشاغل
وتخلل الهواء الخالي ينزل ؟ وإن كان ثقله يغلب جذب ذلك الخلاء ، فلم ثقل الماء للكب
عليه القارورة لا يغلب الخلاء ، بل ينجذب ؟ وإسماك التقييل المشتمل عليه أصعب من
إسماكه التقييل المبين .

(٢٣٤) ومنهم من جعل الزمان له وجود^(١) ، لا على أنه أمر واحد في نفسه ، بل على
أنه نسبة ما على جهة ما لأمر أيها كانت إلى أمور أيها كانت . فقال : إن الزمان هو
مجموع أوقات ، والوقت عرض حادث يمرض وجود عرض آخر مع وجوده ، فهو وقت
للآخر أي عرض حادث . — هذه إشارة إلى هذيانات المتكلمين .

(٢٣٥) قول من نفى الزمان : أنه كيف يكون للزمان وجود ، وكل زمان يفرضه فارض
فقد يتحدّد عند فاضه بآئين : آن ماض ، وآن هو ، بالقياس إلى الماضي ، مستقبل ، وعلى
كل حال لا يصح أن يوجد ما ، بل يكون أحدهما معدوماً ، وإذا كان معدوماً ، فكيف
يصح وجود ما يحتاج إلى طرف هو معدوم ؟ فكيف يكون للشيء طرف معدوم ١؟

(٢٣٦) قوله : وهذا الشيء الذي هو فيه المعتبر هو الوقت الذي يجمع الأمرين . فكل
واحد منهما يمكن أن يحصل دالاً عليه ، كما لو كان غير ذلك الأمر مما يقع في ذلك الوقت ؛ ولو
كان ذلك الأمر في نفسه وقتاً ، لكان إذا بقي مدة وهو واحد بعينه وجب أن تكون
مدة البقاء وانتهائها وقتاً واحداً بعينه ، ونحن نعلم أن الوقت الموقت موجد بين متقدم ومتأخر ،

وأن المتقدم والمتأخر بما هو متقدم ومتأخر لا يختلف ، وبما هو حركة أو سكون أو غير ذلك يختلف ؛ فليس كونه عرضاً لكونه حركة أو سكوناً وهو كونه متقدماً .

(٢٣٧) لو كان حصول الشمس في الأفق وقتاً ، لكان لو بقي حصول الشمس في الأفق قاراً ثابتاً أن يكون الوقت يبتى ، والبقاء يقتضى وقتاً ثانياً ، فوجب أن يكون الوقت الواحد يبتى وقتين ويمتد إلى وقت خارج عنه .

(٢٣٨) الأشياء المتقدمة والأشياء المتأخرة بالقياس إلى وقت هوحد مشترك ، — مختلفة ؛ معنى التقدم والتأخر فيهما واحد ، فهو لمعنى غير المختلفات ، بل لأمر خارج عنها .

(٢٣٩) ما معنى انقسام الإمكان في قطع المسافة ؟

(٢٤٠) تبدى حركة مع حركة فتحكم في الوقت أن إحداها لها إمكان أن تقطع مع سكون حركةٍ ثالثةٍ مسافةً ما ، وأن الثانية لها إمكان أن تقطع مع ذلك السكون نصف تلك المسافة ، فيكون الإمكان الذي لهذا النصف نصف الإمكان الذي لذلك بالقياس إلى ما يُصدر عنه من قطع المسافة . ولو أخذنا شيئاً ثالثاً يتحرك مثل حركة التحرك الذي قطع المسافة إليها ، لكنه وقف مع قطع ذلك التحرك نصف المسافة ، كان لنا أن نقول إن بين ابتداء الأول منها إلى انتهائه تلك الحركة المعينة السرعة والبطء إمكاناً^(١) ، وبين ابتداء [٨٥] الثاني وانتهائه إمكاناً^(٢) آخر أقل من ذلك ، ويختلف الإمكان بحسب سرعة الحركة وبطئها ، وإن كان الابتداء والانهاء محدداً بكون بعض الإمكان لأقل وبعضه لأكثر .

(٢٤١) عدد الحركات إذا انفصل إلى متقدم ومتأخر ، لا في الزمان بل في المسافة ، ولا يجوز أن تكون نسبة إلى عدم قطع أو إلى وجود فقط ؛ فإن نسبة وجود الشيء إلى عدم الشيء قد يكون تأخراً كما يكون تقدماً ، وكذلك في جانب الوجود ، بل هو نسبة إلى عدمٍ مقارنٍ أسراً آخر إذا قارنه كان تقدماً ، وإن قارن غيره كان تأخراً .

(٢٤٢) ولم يجب أن يكون هذا الشيء ، المنسوب إليه هذان — الزمان ؟ ليس معنى قبلية العدم وتقدمه على الوجود الذي بعد العدم نفس العدمية ولا مقارنته لوجود الباري ، فإن العدم قد ينسخ الوجود ويكون مع ذلك عدماً ومقارناً لوجود الباري ، وليس له تقدم

ولا قبلية ، فإن القبلية معنى غير العدم وغير مقارنته للبارى ، وهو أمر غير جميع ذلك ، ثم يتدرج ذلك إلى إثبات الزمان وتصويره .

(٢٤٣) كيف يعدم الآن المروض أو المفترض ؟ ومعنى قوله : إنه يفسد في جميع الزمان الذى بعده ؟ — النقطة موجودة طرفاً لجميع ما هى غير موجودة فيه بالفعل من الخط ، والآن موجود طرفاً لجميع ما هو غير موجود فيه بالفعل من الزمان فهو غيره ، فالآن معدوم في جميع زمان هو طرفه ، وليس له طرف غيره هو ابتداء العدم ، إذ لا يتلو الآن أن .

(٢٤٤) في الوجود دفعة ، وما لم يوجد دفعة : — ولكن لم يجب أن يكون وجوده المبتدأ دفعة أو عدمه ؟ قال : أما الذى لا يجوز أن يبقى زماناً على صفة واحدة فكالحركة ، وقيل في باب الحركة إنه الذى يوجد كل آن — يعنى الحركة التى هى القطع .

(٢٤٥) قوله : فالشيء الغير المتحرك إذا تحرك ، والماس إذا لم يماس ، فالآن الفاصل بين زمانيه إذ لا ابتداء مفارقة فيه ولا حركة ، فيه مماسة وعدم حركة . فاما معنى قوله : لا ابتداء للحركة وعند انقضاء هذا الآن ابتداؤها ؟ ثم قوله : لا ابتداء للحركة — كلام لا مفهوم له . (٢٤٦) الابتداء للحركة هو حركة ، لأن كل حركة تنقسم إلى حركة .

(٢٤٧) فرق بين أن نقول إن الزمان تمداد لكل حركة ، وبين أن نقول إن آنيته متعلقة بكل حركة . وأيضاً فرق بين أن يقال إن ذات الزمان متعلقة بالحركة على سبيل العرض لها ، وبين أن يقال إن ذات الحركة متعلق بها الزمان على سبيل أن الزمان يعرض لها .

(٢٤٨) الأول معناه أن الزمان يتعلق بحركة واحدة في وجودها ثم يُقدَّر كل حركة .

(٢٤٩) الشك الذى أورده جالينوس في الزمان وحله .

(٢٥٠) كيف يصير الزمان سبباً لاتصال الحركة ؟^(١)

(٢٥١) لأن المتصل بذاته سبب للفتصل بغيره ، فإن الكم بالذات سبب لاتصال الحركة .

(٢٥٢) قوله : الحركة في الزمان كالعشرة الأعراض في العشرية . — لأنه عدد لها ،

فالزمان كالبياض ، والحركة كالأبيض .

(٢٥٣) التغير والاستحالة لم لا يجوز أن يكون < ١ > سبباً للزمان ؟ لأنها لا اتصال

لها أبداً ، فإنه إذا انتهى إلى الضد فنى .

(٢٥٤) الذى دعا القوم إلى القول بالجزء هو هذه المقدمة التى وضعوها واعتقدوها هى :
 أن كل جسم فإنه يقبل التفريق ، وكل ما يقبل التفريق فإنما يمكن فيه ذلك لأجزاء فيه ، إليها
 يكون الانفصال والتجريد والاقسام . وأيضا إن كل ما يقبل التفريق ، فكأن فيه قبل التفريق
 تأليفاً^(١) ، فإذا توهمنا التأليف زائلا انحل إلى ما لا تأليف فيه ، وهى أجزاء فأثبتوا بهذا الأجزاء .
 ثم قالوا : وهذه الأجزاء لا تتجزأ ، ودعاهم إلى ذلك اعتقادهم أن الأجسام [١٨٦] مؤلفة
 من السطوح ، والسطوح من الخطوط ، والخطوط من النقاط ، وأن النقطة غير متجزئة ،
 وأثبتوا جزءاً لا يتجزأ ببراہين : منها حركة الكرة على الصفيحة ، فإن تكون فى آن بعد
 آن تماس بعد تماس ، فهى إذن تلتقى شيئاً غير منقسم ؛ ومنها حركة خط على خط يكون
 بتماس بعد تماس ، فيكون بأسره غير منقسم ؛ ومنها الشكل فى المقالة الثالثة من إقليدس
 الذى يبين فيه وجود زاوية هى أصغر من كل الزوايا الحادة التى يحيط بها خطوط مستقيمة .
 فهذه البراهين وغيرها أثبتوا لا تجزئتها . ثم تسمبوا فرقتين : فمنهم من قال إن هذه الأجزاء
 متناهية ، محتجاً بأنه لو كانت غير متناهية لكان فى المتردة ما يُقَسَّى وجه السماء والأرض ،
 وأيضا لكانت أقسام المتردة مساوية لأقسام الجبل العظيم ، وأيضا لكان المتحرك مسافة
 ما لا يبلغ قط طَرَفُها لأنه يحتاج أن يقطع النصف أولاً ، وما من نصف إلا وله نصف .
 ومنهم من قال إن هذه الأجزاء غير متناهية محتجاً بأن الأجسام قبولاً للتفريق والاقسام
 لا يقف ، وذلك لأجزاء فيها غير متناهية فيولد القول بالطفرة . والتفكك من^(٢) احتجاج
 الفريقين : لأن أصحاب اللاتناهى لما لزمهم حديث المسافة طلبوا التخلص من ذلك ، فقالوا
 إن المتحرك فى المسافة يَطْفُرُ ، فلا يلزم أن يلقى الأنصاف التى احتجتم بها ويقطعها ، كما أن
 طرف الرمح ودائرة تُقَرَّب من القطب إذا تحركا واستمرا الدور يكون فى زمان واحد ، وإنما
 يمكن ويصح بسبب طَفَرَات تكون للقرية أقل وللأخرى أكثر . وأصحاب التناهى لما
 أحسوا بالطفرة واستشنعوها قالوا : ليس العلة فى ذلك الطفرة ، بل العلة فيه أن الدائرة الصغرى
 هى أكثر سكنات والكبرى أقل سكنات ، إذ عندهم أن اختلاف الحركات فى السرعة

(١) م : تأليف .

(٢) ق : ؟

والبطء هو بتخلل السكنات ، فجعلوا الرحى متفككة عند الحركة . وهذه المقدمات والبراهين والاعتراضات كلها مستحيلة .

(٢٥٥) إنما يصير المعلول سببا لوجود العلة في النفس مع استحالة أن يكون المعلول سببا لوجود العلة لأن المقدمات هي مُعدّات للنفس في قبول النتيجة ، والمُعدّ لا يجب أن يكون متقدما بالطبع ؛ والأمر في الذكر كذلك .

(٢٥٦) العين إنما لا تدرك العقولات ، لا لأنها عين ، بل لأنها جسم . والدليل على ذلك سائر الحواس .

(٢٥٧) وجود زيد الجزئي علة لعلى به ، فهذا يبطل مع بطلانه . فإن قيل : فهل يعلم الأول أنه الآن معدوم ؟ فنقول : إنه يعلم عدمه كما يعلم الآن لا من حيث هو مشار إليه . وهذا كما يقال : إنه هل يعلم أن هذا الآن موجود من حيث هو مشار إليه ؟ فيقال : لا .

(٢٥٨) النفس بعد المفارقة لأشك أنها تشعر بذاتها ؛ لأن شعورها بذاتها ليست بألة جسمانية ، فيكون التذاذها وتأذيتها بذاتها بحسب كمالها ونقصانها وهي فيها بين عرض لانهاية له .

(٢٥٩) اللذة تكون بالمشاهدة ؛ والمشاهدة بأن تشتغل النفس بقوة واحدة وتستعمل قوة واحدة دون سائرها ؛ وهذا لا يكون في حال الحياة ؛ فهذا لا يلتذ الإنسان بكآله ولا يألم بنقصانه إلا بعد الموت .

(٢٦٠) كل ما يعقل ذاته موجودة ، عقله لذاته ، وذلك لأن الصور المعقولة لتغيرها وجودها له هو بعينه معقوليتها ، وكذلك كونه عاقلًا لذاته وعقله لذاته .

(٢٦١) النفس ما دامت في البدن لا يتخلو من أن تشعر بغير ذاتها مع شعورها بذاتها ، إذ لا يتخلو من استعمال قوة أخرى من القوى النباتية مع شعورها بذاتها ولا تكون فارغة ألبتة .

(٢٦٢) الرحى جسم متصل واحد ، فركتها [٨٦ ب] واحدة ، والمسافة واحدة ، والاختلاف بين الطوق وبين ما يلي القطب بالفرض ، إذ لا جزء فيه بالفعل ، وإن اتصل به جسم كان حركة الجسم الثاني بالعرض .

(٢٦٣) المستدير يخالف المستقيم في النوع لا بالشخص ، فإن أشخاص النوع الواحد تختلف بموضوعاتها أو بأعراض تقارنها : أولية أو ليست بأولية ؛ ومقارنة المستقيم للمستدير ليست

كذلك ، فإن هذه المقارنة قد توجد بين مستقيمين وبين مستديرين ، وليسا برضين كيف اتفق ، فإنهما يلحقان الخط لحوقاً أولياً . فإما أن يكونا فصلين أو عرضين أوليين . فإن كانا فصلين فقد نُوعما ؛ وإن كانا عرضين أوليين ، فإما أن يكونا لازمين فيستوى فيه أشخاص النوع فيكون دليلاً على الفصل ؛ ولا يجوز أن يكونا غير لازمين لأن ما يكون غير لازم لا يستوى فيه أشخاص النوع .

(٢٦٤) إثبات الجوهر الفارق على الطريقة العرشية من خطه : — الطريقة الأصلية البرهانية هي ما عرف في كتاب «الشفاء» من أن الوجود مفتقر إلى مبدأ واجب الوجود ، لأن الوجود منقسم إلى ممكن في نفسه وواجب في نفسه ، فيؤدُّ الممكن إلى الواجب .

(٢٦٥) بيان قول أرسطاطاليس في الجوهر الفارق : إنه ينبغي أن يكون من غير عنصر ، لأنه ينبغي أن يكون مؤبداً .

(٢٦٦) من خطه : يعنى بقوله : العنصر ما يخالطه ما بالقوة ؛ ويعنى بالمؤبد مؤبد الذات وما للذات ؛ ومن هذا القدر لا يلزم غير هذا القدر .

(١٦٧) سئل : واجبية الإنسان لم تقدم إن لم يحز أن يقارنها جواز عدم ؟

(١٦٨) الجواب من خط الشيخ أبي منصور بن زبلة رحمه الله : واجبية الإنسان واجبية بشرط ، ولا يقارنها جواز عدم مع ذلك الشرط ، بل جواز عدم مطلقاً لأنها ليست واجبية مطلقة بل بشرط وجود العلة . فالواجبية المطلقة لا تقارن جواز عدم مطلقاً ، والذي بشرط مع ذلك الشرط .

(٢٦٩) لم يجب في البسيط أن يكون عقلاً ، وأن يكون يعقل ذاته ، وأن يكون يعقل ما يلزم ذاته من مبادئه إن كانت له مبادئ ، وأن يكون يعقل تواليه ؟ من خطه : أما إنه لم يكن البسيط المجرد عقلاً ، وبأى تجريد يكون ، ولم يعقل ذاته فقد كتب في «مباحثات الصديق»^(١) ما فيه كفاية . وأما اللوازم فيجب أن تعلم أن بعضها لوازم من غير شرط خارجي ، وبعضها لوازم بشرط خارجي . مثال الأول : كون الثلث المتساوي الضلعين متساوي الزاويتين ، ولعل هذه تنحصر للأشياء في حد محدود . ومثال الثاني : كون الثلث متساوي الزوايا لقائمتين ، وتنصف الزوايا الأربع . ومثالها ليست إلى غير النهاية وهذه بشرط اعتبار المتبر . فإما أن

يكون هناك مساواة من زواياها لزوايا موجودة أو مقادير أخرى فليس ، وإنما الموجود كونه بحالة هو بها بحيث إذا فضل به كذا كان وهو كونه مثلثا ؛ فكونه مثلثا هو بحيث يتبعا لاعتبارات لا نهاية لها . وأما الصفات الموجودة فيه فغير أمثال هذه الصفات التي تتبع الاعتبارات ؛ وكونها معقولة من صفاتها الموجودة لذاتها ، لا الاعتبارية ، ويكون من لوازمها ليس من مقومات ذاتها ، وليس كون هذه الصفات معقولة إلا كونها موجودة فيما يوجد فيه المجرد عن المادة .

(٢٧٠) كيف يصح أن يقال إنه يعقل ما يلزم ذاته ويتلوه ؟ فإن الأشياء التي تتلوا ذاته وتلزمه : إما أن يكون إتباعها له على أنها تكون به موجودة ، فيلزم أن يكون موجوداً فعلاً ؛ أو يكون إتباعها على أنها ماهيات مطلقة ، فيلزم أن يكون للماهيات المطلقة سبب ؛ وقد قيل إنها لا يكون لها [١٨٧] سبب .

(٢٧١) من خطئه : قوله الإتيان ، يعنى به إتباع الوجود ؛ وإتباع وجودها يكون بعد وجودها ، وكونها معقولة هو لماهيتها وما يلحق ما هيئتها من اللوازم كيف كانت ؛ ومن لوازمها أن وجودها يكون عن مبدأ كذا ، وهذا غير نفس وجودها ، بل أمر بالذات قبل وجودها ، وإن لم يكن بالزمان وهو يعقلها من حيث هي ماهيات بهذه الصفة ؛ وهذا غير عقلها لها موجودة ، بل هو عقل مركب - مثلاً - عن عقل ماهياتها وعقل ما يلزمها من استعداد بالقياس إليه ، فليس هو سببها لها من حيث هي مهية لأن يعقلها ، ولا هي متبعة لها بما هيئتها مطلقة بل بوجودها ؛ وكونها معقولة له كان أمراً قبل وجودها ووسيلة لما هيئتها إلى وجودها . ثم إذا عقلها موجودة فليس هو العقل الذي هو مبدأ لصيرورتها موجودة ، بل كأنه عقل مركب من الأول وبما لحقه من الوجود ، وتغفل ذلك لأنها موجودة ، بل من نفسه ، ومن كونها معقولة له ، ومن عقله كون ما يعقله الضرب من العقل الذي يعقلها به موجوداً .

(٢٧٢) فصل من كلامه رحمه الله بخطه : أن يكون الشيء متحركاً ليس هو أن يكون محركاً ، ولا هو مقوم له ؛ وإلا كان كل متحرك يلزم أن يكون محركاً ، ولا هو لازم له حتى يكون كونه محركاً يلزمه كونه متحركاً أو كونه متحركاً يلزمه أن يكون محركاً - وإلا لمرض ما قلنا . فإذا مقارنة أن الشيء محرك لأن الشيء متحرك ، مقارنة أمر عارض لا مقوم ولا

لازم مطلق . وإذا كان كذلك لم يكن المبدأ الذى به يكون الشيء متحركاً ، كأن ذاته أوقوة لذاته هو المبدأ الذى به يكون الشيء محركاً . ولا يجب فيها الاقتران إلا بالعرض ، فيكون إذاً فى كل شيء مبدأ أنه محرك ، وهو الجهة والحياة التى بها هو محرك غير مبدأ أنه متحرك وهو الجهة والحياة التى بها هو متحرك ، والحرك ذاته هو متحرك ، وكل متحرك فبدأ أنه متحرك غير مبدأ أنه محرك بالذات . وكل ما كان مبدأ أنه محر . غير مبدأ أنه متحرك فإنه يحرك بغير ما به يتحرك ، فالحركة ذاته يحرك ذاته بغير ما به يتحرك ، ولا شيء مما هو محرك ذاته بذاته فإنه يحرك ذاته بغير ما به يتحرك ، فالحركة ذاته يحرك ذاته بغير ما به يتحرك . وكل ما يحرك ذاته بغير ما به يتحرك فالحركة ذاته يحرك ذاته بغير ما به يتحرك ؛ وكل ما يحرك ذاته بغير ما به يتحرك فليس محركاً لذاته بذاته .

(٢٧٣) مسألة : هل يجوز أن يقال إن النفوس البشرية لم تزل كانت دأمة الوجود ، إذ كانت من حيث ذواتها هى مجردة عن المادة ، وإنما احتاجت إلى المادة والبدن لوجود ذواتها بل لتكامل ذواتها الذى يكون لها بعد ما لم يكن ؟

(٢٧٤) الجواب من خطه : قد بينا فى «المباحثات الصديقية» أن الشخص لطبيعة النوع الواحد كيف يمكن أن يكون ، ومن هناك تبين أن النفوس البشرية لا تتكرر أشخاصها بالفعل ما لم تقع نسبة إلى عنصر ووضع ، ثم من المحال أن يكون شيء دائم يتوقف طلبه للكمال ، أو حركته إليه هذا التوقف كله — فينشد 'يُنْتَبَه' .

(٢٧٥) سئل عن قوله فى كتاب «الشفاء» : «إننا نشاهد الأرض لو بقيت دائماً ولم يعرض عارض لكان يوجد عن قوتها سكون دائم . فقال : السكون عدم وليس فعلاً ، وليس مما ينقسم إلا بالزمان ، وكذلك ليس ينتهى إلا بالزمان ، وذلك الزمان قد وُجد عن قوة أخرى هى فاعلة الحركة ، فليس يصدر عن قوة الأرض بالسكون فعل ، ولا لو صدر فعل كان كونه غير متناه عن تلك القوة ، بل بسبب قوة أخرى بفعل الزمان الغير [٨٧ ب] المنتهى الذى به يكون السكون غير متناه لا بذاته .

(٢٧٦) سئل : كيف تدخل النفس فى جملة علم الطبيعيات ، وكيف يُحمل عليها أنها كمال ؟ فقال : النفس من جهة ما هى محركة للبدن وفاعلة به — ينظر فيه الطبيعى ؛ وأما النظر

في جوهرها فالأولى أن ينظر فيه الإلهي . إلا أنه أريد أن يتكلم فيه في آخر الطبيعي كأنه خلوص ما إلى الإلهي ؛ وأما كونه كال جسم طبيعي فهو محمول على النفس النباتية والحيوانية على الإطلاق ، وعلى النفس الإنسانية من حيث هي نفس إنسان لا من حيث هي نفس ناطقة إنسانية كما يحمل المولود على الإنسان ، فإيه من لوازمه التي توجد في أول وجوده .

(٢٧٧) شرح الحال فيما أشير إليه من اطلاع حقيقة ذات الأول على العقل من حيث يجب لها الطلوع على كل مستعد قابل وجوباً من جهته ، فيكون إدراكه من حيث ينال عنه فقط من غير وجوب من ذات العقل ولا لئمة .

(٢٧٨) ولمَّ جل الجمهور مثل هذا الإدراك في التصورات والتصديقات ناقصة غير مكتملة ؟ الجواب من خطه : الحق الأول يطلع على النفوس من حيث يجب لها الإشراق به ، وذلك أن يطلع بالحد الأوسط ابتداءً من غير طلب ، ليس بالنتيجة مفردة .

(٢٧٩) سئل عما قيل في كتاب « الشفاء » والذي قال : إن المحرك غير متناهي القوة الغيرُ الجسماني . الذي يحرك جسمًا لا يخلو إما أن يفيد حركة ، وإما أن يفيد قوة بها يتحرك . فإن أفاد قوة ، فقد أفاد قوة غير متناهية للجسم ، فيلزمها أن تنقسم ويعرض ما ذكرتم ؛ وإن أفاد حركة فقط فهو قسر ، ولم يكن أيضاً للجسم قوة تحرك غير القوة المفارقة ؛ وهذا غير مستمر ؛ فإننا نعلم أن لكل جسم قوة تحركه حتى الأفلاك . الجواب بخطه : لم تُفد قوة غير متناهية ؛ وذلك لأنه عند المساعدة تكون تلك القوة مما لا يبقى بذاتها ، بل هي متعلقة بما يفيدها ، فلو لا ذلك لم يبق غير متناه فيفعل غير متناه . وأما على سبيل الحقيقة ، فإن الانفعال الذي يعرض لهذا الجسم في نفسه حتى يحرك هو تخيل بعد تخيل متصل يعرض عن ذلك المفارق فيتصل ثم تتصل معه الحركة ولا يكون شيئاً واحداً مستقراً .

(٢٨٠) سئل عن موضوع العلم الطبيعي : الجسم بما هو متحرك وساكن ، وقد ينظر الطبيعي في اللانهاية وسائر ما للجسم من جهة ماله كم — فقال : العلم الطبيعي ليس ينظر في اللانهاية من جهة ماله كم مطلقاً إلا على سبيل إدخال علم غريب ، بل ينظر فيه من جهة أن غير المتناهي هل يتحرك أو يسكن أو يزيد وينقص ، وكيف تقبل الأجسامُ القسمة المفرقة . وأما القول في أن الجسم لا يتركب مما لا يتجزأ ، وأنه لا يجوز أن يكون متناهياً لا من طريق الحركة والسكون — فليس بطبيعي ، فلذلك يتكلم في الثاني منها في كتاب « ما بعد الطبيعة » .

(٢٨١) مسألة : على أى وجه تتصور النفوس المادية المقولات ؟ فإنه قد أوجب لها تصور تلك ، ولكن لامن حيث هي معقولة . — الجواب من خطه : كما تنبئ المادة النصرية للمانى التى من شأنها أن تعقل ، ولكن غير مجردة لأنها تقبلها مخلوطة بالأشياء التى يحتاج أن تُجَرَّد عنها حتى تنهأ للعقل ، فكذلك التخيل يقبلها وذلك من حيث هي معان ، لا من حيث هي معاني مجردة .

(٢٨٢) قال في موضع : إن النارية في اللى والأبدان ليست هي من القلة بحيث لا يمكنها التفتى ، فليل عليه : إن قال قائل إنها لصغر أجزائها لا يمكنها التفتى ؟ فأجاب : صغر الأجزاء فيما ليس بمفهوم من المانع الكبير ، لا يمنع التفتى . الدليل عليه أن اللى إذا لم يلتصقه الرِّجْمُ زالت [١٨٨] خُشُورته وخرجت عنه القوة النارية والهوائية وبقي مائياً . إنما يحتبس الشيء لصغر أجزائه إذا كان الغامر أكثر منه في القدر والقوة ؛ وليس في اللى كذلك .

(٢٨٣) وسئل : لم لا يجوز أن يكون اجتماع الماء والأرض في اللى على سبيل النشف ، وتعلق النار بهما كتعلقها بالحطب أو بالنورة ؟ فأجاب : النشف يكون لإخلاء الهواء للماء مكانه الذى وقف فيه لضرورة الإخلاء وعدم البدل . وقد ذكر في موضع آخر أن للأرضية والمائية جواراً في الملازمة ليس لغيرهما لاتفاق الليل وتعلق النار بالحطب ، من كلام من لا يعرف أن النار تحدث من الحطب ثم تفارقه على الاتصال حدوداً وانفصالاً ، ولا تعلق هناك البتة . فليس هناك واجد بالعدد يلزم واحداً بالعدد ، بل هو كلام الجارى على الاتصال يتحدد . والنشف يجري بين الماء والأرض على السبيل المذكور ، وليس في اللى جوهران قطع لهما ميل واحد ، بل جواهر مختلفة الميول وكذلك في التكوّن منه .

(٢٨٤) سئل فقيل : إن قال قائل إن الدليل على أنه ليس يحتاج المزاج إلى شيء حافظ أن جسد الميت تبقى الاستقصات مجتمعة فيه زماناً بعد مفارقة النفس وليس هناك حافظ ؛ فلو كان سبب هذا الاجتماع النفس لوجب أن ينفرد عند الموت وليس كذلك ؟ فأجاب : الذى نقوله من أن جسد الميت يبقى منحصفاً مدة — كلام يحتاج فيه إلى تمييز ، وذلك لأن الحيوان فيه مزاج وهيئة وقدر من العناصر ما لم يستحل المزاج ومقادير العناصر وهيئة الأصلية ، فإنه لا يموت ؛ فإذا مات بقي فيه لونٌ وشكل ليسا مما لا ينحفظان إلا بالنفس ، ولا النفس قطع حافظ لها ، بل إن كان ولا بد فسبب فاعلٌ بعيد يؤدي ضرباً من حرركاته

إلى ذلك اللون والشكل كالبناء والبيت ، ثم يكون الحافظ لذلك سبباً طبعياً آخر قد يوجد في الحيوان وغير الحيوان فينحفظ في الميت بحسب الحس مدة ما ، في مثلها يمكن أن تتحرك العناصر تمام حركات الافتراق ، وذلك لأن الجامع إذا خلى لم يحصل التفرق دفعة بل في مدة يمكن أن تتحرك فيها المخلوطات إلى الانفصال حركة سريعة إن كان العمر قليلاً ، أو بطيئة إن كان العمر كثيراً ، ويسبق إلى التفقر فيها ما من شأنه أن يسبق ، ويتأخر ويبطئ ما من شأنه أن يبطئ . ولما كان البدن الحيواني مركباً من عناصر متضادة وموضوعاً عند الوسط ، كان المبادر إلى المفارقة هو الجوهر الهوائي والتأري ، ويبقى الأرضي والمائي غير سريعين إلى الانفصال لايفارق الجهة ؛ وبالأرضية والمائية يمكن أن يحفظ الشكل لا سيما بحسب الحس ، وكذلك اللون . وإذا اختلطت الأرضية والمائية في قرب الوسط من العالم لم تفارق المائية إلا بالقصر يتصعيد أو نحوه أو ينشف من غيره ، فلهذا يبقى جسد الميت أقرب إلى صورة محفوظة مدة في مثلها تتحرك النار والهوائية إلى الانفصال ، ثم يبقى مدة أخرى أبعد من تلك الصورة تنصرف في مائية هواء العالم وناريته حتى يحلها أو ينشفها . ولما لم يجب أن يكون مع زوال الحافظ من غير زمان انفصال المجموع بل وجب أن يتوسط زمان فيه تنفصل أجزاء المجموع متحركة ، إذ كل حركة في زمان وكل افتراق بحركة ، — لم يجب أن يكون ثبات الميت زماناً قليلاً بحسب الحس دليلاً على أنه ينحفظ بلا حافظ . على أنك إن حققت لآفته ، وقد فارق الحياة ، وهو في آن من الآت على ما كان في حال الحياة ، لافى اللون ولا في الشكل فضلاً عن غيره ، بل ذلك بحسب الحس . وأما الحقيقة فلمه لا انخفاض ، بل إمعان في التغير مستمر في جميع مدة [٨٨ ب] فارق فيها الحافظ أو في كل آن منه لا تجده كما كان حقيقة وإن كان حساً .

(٢٨٥) كلام في الإعادة : إذا كان الوقت ليس إلا عرضاً يؤثر به بمن يجوز الإعادة على كل عرض ، يجب أن يجوز أن يعاد الشيء الموجود في وقت ما ويماد الوقت فيكون الشيء والوقت واحداً بالمدد بينه ، فلا يكون هناك عود لأن المود يقتضى اثنتيية الوقت بالمدد . فالموجود في وقت واحد غير عائد . وأما القائل منهم بالتفصيل : ويجوز ذلك في أشياء دون أشياء — فإنه مؤاخذ بأشياء يطول ذكرها . على أن الحق أن الفطر العقلية الصحيحة لا تحتاج أن تتجشم الاحتجاج في إبطال هذه المقالة فإن هذا التجشم مُضِلٌّ . وإن صريح العقل أن

العود إنما هو لثابت موجود إلى مثل حالة كان عليها ، وأنه حيث لا موجود ثابت الوجود في حال وأخرى مثلاً فلا عود ، وأن ما عدم فإنما يحدث مثله لا هو ، حكماً لا نك في .

(٢٨٦) سئل : لم يجب أن يكون لكل نوع كالإنسان وسائر الحيوانات علة من خارج ؟ الجواب : الحديث فيه ما سمع وعلم أني أصور الجواب الحق فيه إلى وقت ؛ وأما على الظاهر فما هو معلول بنوعه فعلته من غير نوعه .

(٢٨٧) اعترض عليه في بعض مسأله قليل : إن المزاج يدرك في حال ما يستحيل . قال : يجب أن يتأمل ما الذي يدركه : أم شيء غير المزاج ؟ فإن كان المدرك غير المزاج حتى يكون إنما يدرك المزاج شيئاً^(١) غير المزاج فهو المطلوب ، وإن كان المدرك هو نفس المزاج فإما المزاج الذي يطل ، وإما المزاج الذي حدث . ومحال أن يكون ما بطل مدركاً . والمزاج الذي حدث هو المزاج الذي وقع إليه الاستحالة ، واستحالته زمانية ، وإدراكه آتٍ^٢ . فإذاً إنما يدرك لا من حيث ما يستحيل ، بل من حيث وقعت إليه الاستحالة في زمان مضى ومن حيث حصل هو في آن أو في زمان حصولاً غير مستحيل ، فليس إنما يدرك من حيث يستحيل . والعجب من قوله لم قال إن المزاج المستحيل هو مزاج ذلك العضو فقله نظر أن المزاج إذا استحال بقى العضو مزاجه الأصلي والمزاج الطارئ . وما . وهذا لا يمكن ، بل في حال الاستحالة يكون المزاج ما وقع إليه الاستحالة وإن أفرط .

(٢٨٨) وقوله : لست أفهم كيف يكون المزاج المستحيل مزاج ذلك العضو — قولٌ عجيب ، كأنه قد شك في أن ذلك المزاج لذلك العضو ، وحسب أن المزاج الطبيعي يوجد مع المستحيل حتى يكون أحدهما مزاج العضو والآخر مزاج غيره ؛ بل يجب أن نعلم أن المزاج دائماً واحد : إما طبيعي ، وإما مستحيل ؛ وأنه إن كان مزاج هو الذي يدرك فهو المزاج المستحيل ويدرك نفسه فيكون في حال المزاج الطبيعي لا مدرك البتة ، لأنه لا يدرك ذاته ولا يبق عند المزاج الغريب حتى يدركه ، إنما المدرك والمدرك هو المستحيل قطع ، ثم يلزم بعد ذلك ما يلزم مما شرح .

(٢٨٩) فصل . من كلامه بخطه : سئل : ما البرهان على أن القوى الشوقية والإجماعية جسمانية ؟ فأجاب : الإجماعية الوهمية هي القوة التي يتأدى إليها أثر الجزئي فيحركها إلى

التحريك بأن تنفعل عن الجزئي — وهذا للجسماني . ويدخل في هذا الشهوانية ، فإنها يتأدى إليها طم أو راحة أو خيال منها فينفعل إلى الطلب . وأما إن كانت إجماعية عقلية إنما يكون مبدأ للحركة والإجماع بعيداً لا قريباً ، ويحرك من جهة الرأي الكلي — فذلك شيء آخر . (٢٩٠) البيان الحقيقي لكون الأول مبدأ للوجود وللجوهر : فإن الأوائل إنما ينشأ أنه مبدأ للحركة فقط . الجواب بخطه : بلى ! قد نعرضوا لبيان كونه مبدأ للحركة تعرضاً واضحاً وبالقول ، وتعرضوا للآخر تعرضاً كاشعياً وكالشيء بالقوة . ثم إنما هو مبدأ للوجود [١٨٩] كله ، بل للوجود الممكن ، فإن غنى بالجوهر ما له ماهية وجودها لا في موضوع لزم أن يكون الوجود من لوازمها الغير المقومة ولا يكون من لوازم ماهية لأن العلة الموجودة هي التي تقتضي العلول الحاصل ولا تكون قبل الوجود موجودة . ولهذا بسط يندرج في هذه الإشارة . فبقي أن يكون من لوازمها الخارجة . وإن كان مركباً من هيولى وصورة وقابلاً للقسمة فقد تجافى عنه الوجوب بالذات ، إذ وجوبه بالغير .

(٢٩١) هل تعقل العقول ذاتها أولاً ثم ما يلزمها من وجود مبادئها ، أو إنما تعقل أولاً مبادئها ثم من مبادئها ذاتها ؟ وبالجملة ، ما الذي يجب أن يقال في إدراك العقل لما فوقه ؟ الجواب من خطه : تعقل أولاً ماهياتها موجودة وتتوصل إلى المبادئ من وجودها ، ثم تعطف فتعقل ذاتها جزءاً من معقول أنها وجدت من الأول . والشيء قد يعقل مرتين : مرة مفرداً ، ومرة باعتبار مقارنة من حيث المقارنة .

(٢٩٢) سئل : قيل إن واجب الوجود في إدراكه لذاته له ذاته ، ومعنى ذلك أن شئاً من الأشياء لا يتعين وجوده إلا بلوازم وأعراض ، فهذا المتعين الوجود يحصل لتلك الحقيقة : هل هناك اثنيانية ، أم لا ؟ الجواب : إنما يتعين وجود الشخص بلوازمه وأعراضه إذا كانت حقيقته نوعية يُحتملُ الشركة فيها بوجه من الاحتمال ؛ وأما الحقيقة التي لذاتها لا تحتمل الشركة فلا تفتقر في التعيين إلى اللوازم والأعراض ، وإن كانت له لوازم

(٢٩٣) سئل : لم لا يجوز أن تكون الصورة الحاصلة في المدرك غير صورة المدرك أو استحالته وتغير يعرض في العقل يؤدي إلى إدراك الصورة ، لكنها مؤدية إلى إدراكها كالشمس التي يكون ما يقع عليها من الأجسام بألوان مختلفة وليس لها لون ؟ الجواب : من الجائز هذا ، فإنه يعرض للعقل تصورات وأشياء كالاستحالة إلى أن يحصل له معنى المعقول . فإذا

حصل له معنى العقول فذلك حقيقة العقول ، وحقيقة العقول ماهيته ؛ فهناك هو مدرك للعقول .
 (٢٩٤) ما حقيقة العقل وما هيته في ذاته التي يلزمها أن تكون عاقلا ومعقولا ؟ فإنه لا بد من حقيقة بسيطة غير كونها عقلا ، ثم يقيما أن يكون عقلا وعاقلا ومعقولا . وبين ذلك بأن قيل : وذلك أن العقل : إما أن يُعنى به جوهر الذات الذي من شأنه أن يعقل فيكون في ذاته عقلا ، وبالقياص إلى ما يحصل له زيادة على ذاته عاقلاً ؛ وإما أن يعنى به نفس نسبة هذه الذات إلى ما عقل ؛ وإما أن يعنى به قوة هذه الذات واستعدادها . الجواب من خطه : أما كونها عاقلة لنفسها فأمر دائم يكون به الشيء في نفسه عقلا بالعقل ومعقولا بالعقل وكونه عقلا أنه مبدأ مجرد تُتصور فيه ماهيات مجردة ، وكونه عقلا بالعقل هو أن مجرداً ما — لا يباينه ؛ فإن كان ذلك المجرد ذاته ، كان مفهوم أنه عقل مفهوم وأنه عاقل لذاته ، ومفهوم أنه معقول ، وبهذا نشر بذواتنا وتعقلها نوعاً من العقل مخلوطاً أولاً خطأ عقلياً ، ثم تنتقل إلى غطر آخر من عقل ماهيته لذواتنا عامة باعتبار ما ، ذلك الاعتبار أيضاً صورة عقلية ، وهو تخصيص النظر . فاهية العقل الجوهرى من حيث هو عقل أنه موجود لا في موضوع مجرد عن الوضع والحركة ، ولست أعنى بالموجود الموجود بالعقل ، بل الشيء الذى من شأنه أن يكون وجوده لا في موضوع ، فقد علم أن الجوهر بهذا يكون جوهر حيث علم . فالشيء البسيط المجرد عن الوضع والحركة القائم لا في موضوع هو العقل في نفسه من حيث هو عقل . ولله في نفسه ماهية وقوة ما بها جوهرية وبهذا عقلية . ولولا أن عقلية لازم قصر وجود عقول كبيرة ، بل العقول [٢٨٩] ماهياتها الذاتية ، لعلها أن تكون قوى ما مفارقة ، لها أفعال بوجه ، وتكون عقولاً لأنها مجردة . وأما العقول باشتراك الاسم فى أحوال للنفس كالعقل الميولاني والعقل بالملكة وليست قوى قائمة بذواتها .

(٢٩٥) مسألة : لم يجب أن يتوسط بين الأول وبين الموجودات تعقلها لما حتى يجب بتعقلها لما ؟ ولم لا تكن ذاته في صدور الأشياء عنه ، كما كفت في كونها ممكنة عنه ؟ وما تأثير الثقل في الوسط ، لاسيما وقد علم ما أمكن وجوده عن الأول فيجب أن يوجد عنه لا يُنتظر به شيء آخر ؟ الجواب من خطه : إذا صح أن للأول صفات لازمة لذاته ، وصح أنه مبدأ الموجودات الخارجة عنه ، وصح أنه لا يلزمه في بساطته إلا واحد — فن الواجب أن يكون أحد اللازمين قبل الآخر ، وليس بمسلم أن كل ما أمكن وجوده عن الأول فيجب

أن يوجد بلا انتظار شيء آخر ، بل ما أمكن وجوده عن ذاته بلا واسطة ، وهي صفات ذاته التي لما كانت غير مبيانة لذاته كانت معقولات بالفعل .

(٢٩٦) إذا كانت الصورة هذه ووجب عقله لذاته ولكونه مبدأ في هويته للأشياء ، وكون الأشياء الممكنة متعلقة به ، وهذا معقوله ، وكونه عاقلا لها صفة له كان كونه عاقلا نفسه من شأنها أن يكون علة لشيء آخر به يصير مبدأ بالفعل له .

(٢٩٧) مسألة : قيل إن أول اثنيينة في المبدع أن له في ذات الإمكان ، ومن جانب الحق الأول الوجوب ، ومن هذين تأتلف هويته موجودة . فإن كان الأمر على هذا ، فأن حقيقة ذاته التي يلزمها الإمكان والوجوب . سواء كان تلك الذات عقلا أو حقيقة يلزمها أن تكون عقلا فيلزم للاحالة التثليث . الجواب بخطه : الإمكان من لوازم الماهية تقتضيها الماهية كما تقتضي الماهية أشياء كثيرة مثل ما يقتضي المثلث كون زواياه مساوية لقاعدتين ، وكما تقتضي الماهية أجزائها ؛ فإذا وجدت الماهية التي لا يسبقها إمكانها وجد لها ذلك الإمكان من حيث هو موجود لا من حيث هو مقتضى الماهية ؛ والشيء من حيث هو موجود غيره من حيث هو مقتضى الماهية . فأما إن كان إمكانها سبقها موجودا لماهيتها ، فلا . وهذا سر . ويكاد أن يكون لما تسبقه ماهيته إمكانان . وأعنى بقولي : « الوجود في الأعيان » ليس الوجود الذي يمتحالي الماهية : عينا ومعقولا ، فذلك الوجود لازم دائما للماهية أيضا ، وليس كونها شيئا وماهية هي كونها ذلك الوجود . ويعلم ذلك لاختلاف المفهومين ، وأن أحدهما موضوع للآخر .

(٢٩٨) كيف يكون الإمكان من لوازم الماهيات ، وهل يدخل ذلك في الإبداع أم لا يدخل فيه ، فيكون شيئا بعد الأول غير منسوب إلى الإبداع ؟ الجواب عن خطه : اعتبار أنها ممكنة غير اعتبار أن إمكانها موجود عينا ، كما أن اعتبار أن المثلث مساوية زواياه لقاعدتين غير اعتبار أن ذلك حاصل مع عدم المثلث ، بل هذا مقتضى الماهية ، وهو غير الموجود بالفعل للماهية ؛ كما أن الماهية غير الموجود بالفعل ماهية في الأعيان مفهوماً ولزوماً . (٢٩٩) سُئل عن الفرق بين الوجود وبين الواجبية ، فقال : الوجود لا يقتضي امتناع مقارنة جواز عدم .

(٣٠٠) وسُئل عن نسبة الوجوب إلى الإمكان ، فقال : نسبة تمام إلى نقص .

(٣٠١) سُئل : لم صار بعض القوى يدرك ، وبعضها لا يدرك ؟ فأجاب : هذا شيء .

لست أحصله بعد ، والذي أظنه هو أن الإدراك هو تحصيل ما لصورة الشيء ، وحقيقته على نحو من جزئيته أو كليته [١٩٠] . على أنه لما خلا المدرك لنفسه عن شيء له إضافة ما إلى ما ينتزع عنه أو يلقى عليه ، وإذا كانت القوة هي المبدأ الأول ، للجسم أو لغير الجسم ، به يصير قابلاً حافظاً لمثل هذه الصورة ، لا بالعرض كالفاعل بوجه ما ، ويكون بحيث لولا هو لما كان الشيء بهذه الصفة ، وإن عدم سائر لواحق الشيء فهو الذي إليه تنتقل أو عنه تلك الحقيقة ، فهو القوة التي بها يدرك ؛ والمدرك لذاته هو أولى بأن تكون له هذه الصفة من نفسه لا بالعرض ، وذلك إذا لم يكن وجوده لتغيره .

(٣٠٢) سئل البيان على أن الإدراك هو حصول صورة المدرك في المدرك ، فأجاب : كل ما لم يمثل لي معنى حقيقته ، فلست أدركه . وذلك المتمثل إما في نفس الوجود ، وإما في أنا . ولو كان في نفس الوجود لسكان كل موجود قد تمثلت ، وكل معدوم فلا أدركه ولا أتصوره ، والتاليان محالان ، فبقي أنه متمثل المعنى في وتمثل حقيقة في .

(٣٠٣) مسألة : حكم بأن مبدأ الأشياء لما كان باقياً بذاته وحقا بذاته صارت الأشياء كلها نازعة : إما بالاختيار ، وإما بالإرادة ، وإما بالطباع — إلى حب البقاء وطلبه بالشخص أو النوع ؛ فلم وجب ذلك ؟ الجواب من خطه : يُستل عن مثل هذه الأشياء أفلاطن ، وأما أنا فأرى أن الأول فليس للماهيات صفاته الشريفة من الوجود والوحدة والثبات والبقاء ؛ وكل ما له شعور فهو ينفر بالطبع عن أضدادها ، لأن الأول وصفاته معشوقان بالطبع لا بالهلة والسبب . ولكل مما يدرك منها معشوق : فالأول لمن يناله بشعوره وهو بعض الأشياء والصفات لمن ينالها بشعوره ، وهو أيضا بعض من الأشياء أكثر عدداً من الأول ، وربما كان عدة شاعرين مختلفين بصفات مختلفة ، فاختلف عشقها وطلبها ، فتنازعت كالشهوة والغضب ، وربما كان الأضعف نيلاً الأقوى فعلا لما هو بخلافه عن طلبه كهاتين والعقل . وأما مالا شعور له فقد حصلت العناية الأولية طبيعية منساقة إلى حفظ ما ينال من ذلك ، واستعادته إن فات لفضل الرحمة الواسعة حتى يكاد مالا شعوره يشبه ماله شعور ، كما يكاد من ذوات الشعور مالا عقل له يشبه ماله عقل .

(٣٠٤) وسئل : لم لا يجوز أن يكون العرض المهيء للمادة لقبول الصورة نفساً ؟

الجواب : هذا يجوز ، ولكن يكون مهيئاً لقبول غير الصورة المقومة ، لأن النفس النوعية إذا اتحدت بالهيولى تمّ النوع .

(٣٠٥) سئل : ما البرهان على أننا قد شعر بذواتنا شعوراً عقلياً ، لا بآلة جسمانية أو قوة وهية ؟ فأجاب : البرهان عليه أننا يمكننا تجريد المعنى الكلى من ذواتنا وتعقله . وأيضاً إن كانت تلك الآلة الجسمانية فيها قوام حقيقة ذواتنا وجب أن لا نشعر بذواتنا البتة إلا مخلوطة . وإن لم تكن ، وجب أن يكون لتلك تأذّر آخر إلى ذواتنا ، فتتكرر ذواتنا في ذواتنا . وأما إدراك الحيوان لذاته إن كان هناك شعور بذاته ، وهو الصحيح ، فبالوهم في مفر القوة الإدراكية الناطقة التي لها ، — مخلوطاً غير ممكن التفصيل والتجريد . والوهم غير النفس الحيوانية الشاعرة الأولى ، فإن الوهم لا يتوهم ذاته ولا يشته ولا يشعر به .

(٣٠٦) سئل : إن كان الشخص للّهوى الجسمانية للمادة التي تعين وجودها فيها ، فكيف تُعَيَّنُ المادة وجود قوة مفارقة ، وكيف تُشَخَّصُها ؟ الجواب : المادة وحدها لا تكفي في تشخيصها ما لم يتعلق بها الوضع ، وما اختص بوضع ما : إما بذاته أو بسلامة لذاته ، فقد تشخص وامتنع وقوع الشركة فيه في آن واحد ، وامتنع أن يكون مثله آخر يشاركه في ذلك الوضع الواحد وأحواله ويشاركه في ماهية ثم يكون غيره .

(٣٠٧) بيان^(١) ما [٩٠ ب] ذكره أرسطاطاليس أن الأول إن كان يعقل غيره كان ذلك متعباً له ، وبيان من أنه لا يُبْصَرُ بعض الأشياء فهو خير من أن يُبْصَرُ . الجواب : خطه : يريد بهذا ، إن كان يعقل غيره على سبيل انتقال من معقول إلى معقول ، فهو أمر غير ذاتي له ، بل على سبيل الانتقال بأمر خارج . والفصل الآخر لعله يعنى به الجزئيات من حيث هي جزئية ، ويكون متعقلها متجدد الحال إذا عقلها من حيث هي جزئية ؛ وإدراك أمثال هذه الأشياء أخسر من لا إدراكها ، فإنه ليس الشرف للإدراك من حيث هو إدراك كما في البصر والعقل . التعب ألم أثاره حركة غير طبيعية ، والألم إدراك لأمر غير مناسب للطبيعة ، والانفعال غير مناسب لطبيعة الواجب الوجود .

(١) راجع قبل ٩٠ ص ١٥ — ١٨ ص ٢٠ — ٦ ص ١١ ص ٣٠ ص ٢٣ —
ص ٢١ ص ٢١ (رد ابن سينا على أرسطو في هنا) .

(٣٠٨) سئل البرهان على أن الشخص يكون بعرض لازم ، فقال : لما لم بشخص الشخص بماهية القوة ، فيجب أن يتشخص بعرض ؛ وليس بعرض يلزم ماهيته ، لأنه مشترك فيه ؛ فبقي أن يكون بعرض يطرأ من خارج ، وليس بما يتبدل ؛ فإن العلة للمية لا تبطل ويبقى المعلوم المعين ، فيجب أن يكون لاحقاً لازماً به هو هذا الشخص .

(٣٠٩) مسألة : وجوب عقل الأول لذاته ثم للأشياء من ذاته . من خطه : لأن من صفات ذاته أنه مبدأ وقوة ، وذلك يُنقل بالقياس إلى غيره لا من حيث هو موجود بل من حيث هو لماهية ؛ ويعرض لها أن يكون جزء صفة لأنها جزء عقل . سئل : ما يُدرينا أن ذواتنا لا تتغير من حيث هي لها خواصها التي لا تشارك فيها لأن مزاجاً تغير ؟ الجواب : كثيراً ما نرى المريض إذا لم يشمله مرض بانصباب نفسه إلى مرضه لم يتفعل من حيث يعقل انفعال التغير ، بل عسى انفعال الأعراض ؛ وكثيراً ما نرى بالخلاف .

(٣١٠) البرهان على أن النفوس الإنسانية باقية من جهة ، ثابتة مع تغير أحوال المادة وأمرجتها . الجواب : الغالب على ظني أن زوال المانع وحده إنما يجيء لقبول ما يؤثر فيه تغير المزاج في حياته وماهية . وإن كانت منسوبة الاستحقاق إلى مزاج فليس يتكيف بعدها بتكيف المزاج على المناسبة ، فليس زوال المانع وحده يكفي في التهيئة لقبوله ، بل لتهيئة وجود عينه غير مقبولة . ثم سئل عن بيان ما ذكره فقال : معنى قولي المناسبة أن ما تعلق وجوده بفساد فهو عرضة للفساد ، وما تعلق وجوده بتغير فهو عرضة للتغير على مناسبة ما يتعلق به وجوده . ثم كُملَ ذواتنا لا تتغير من حيث هي لها خواصها التي لا يشارك فيها لأن مزاجاً تغير .

(٣١١) سئل : إن قال فائل : بمض' الأمزجة أوفق لبعض القوى ، فإن مزاج المشايخ أوفق للقوة العقلية ، فلماذا تقوى هذه القوة فيهم . الجواب : مزاج المشايخ إما برد ويس ، وإما ضعف . وكل واحد منهما يوجد قبل الشيب ولا يوجد لصاحبه مزية استعداد . وأيضاً فليس كل شيخ هو أقوى من الشاب ، وليس استعمال البيان مقصوراً على أن الغالب في المشايخ حكم ، بل على أنه لو كانت القوة العقلية قوة بدنية وقائمة في البدن ، لكان لا يضعف البدن إلا ويضعف ؛ وقد نجد واحداً ليس كذلك ؛ فالقَدَّة مسلوب . على أن ضعف البنية ليس يكون ملائماً لما يقوم بالبنية ، إنما يلائم لعل لما لا يقوم بالبنية .

(٣١٢) سئل : لم يلزم إذا لم تكن حركة الفلك طبيعية أن تكون إرادية ؟ فأجاب : لأنه إما أن تصدر عن قصد وإرادة ، وإما أن لا تصدر عنها ، فتصدر عن جوهر الذات وصورته أو عن أمر من خارج .

(٣١٣) فصل من كلامه : الإرادة الجزئية عن تخيل جزئي عن مشاهدة بحال جزئية ، وربما كانت إرادة متقدمة ، إذا انضم إليها التخيل مع المشاهدة أوجبت إرادة أخرى ، كن *يَحْتَجُّ فَيَبْلُغُ* [١٩١] بغداد ثم يريد من بغداد الكوفة . وربما كانت مبتدأة لا عن إرادة متقدمة كن *هو ما كن هادي* فينبعث له تخيل غرض أو تذكر أو فكر فينبعث منه إرادة .

(٣١٤) سئل : الصورة الحاصلة في الخيال والحس المشترك كسواد أو بياض ربما تبقى زماناً فيها ؛ فهل يتبع ذلك تغير مزاجيهما أم لا ، وكيف لا يتغير مزاجيهما ، ولا يكاد يوجد بياض أو سواد لشيء ما إلا بعد تغير مزاجه ؟

(٣١٥) فأجاب : السواد والبياض والألوان التي ليست على سبيل النقل بل على سبيل كيفية من جوهر الشيء ، فإنما تتبع مزاجاً ما ، وما لم يتغير المزاج بسبب داخلي أو خارجي فإنه لا يتغير ؛ وأما التي على سبيل النقل من خارج بتوسط المُشَفِّ أو نقل الروح من الحاسة إلى الخيال فليس بينه وبين المزاج في أن يحدث سبب ، بل لعل الدوام يحدث في المزاج تغيراً ويكون له أثر كدوام رؤية السود والبيض أيضاً .

(٣١٦) فصل من كلامه : ليس شخص البتة علة لشخص ، بل علة لتحريك المادة وإصلاحها مادامت المادة تتحرك وتأخذ في الإصلاح . فإذا استقرت ، كان سبب الوقوف على الإصلاح وسبب الصورة الشخصية غير الشخص الأول : إما في شيء راسخ في طبيعة الشخص ، وإما شيء من خارج .

(٣١٧) فصل : البصر ينقل عن الألوان بنقل الشماع ، والشماع من شأنه أن يحل المقابل القابل بكيفية اللون المقابل .

(٣١٨) سئل : البياض موجود في الجسم ، فلم لا يجوز أن يحصل في قوة جسمانية إذا عقل ؟ وهل المعقول منه إلا البياضية ؟ وهل الموجود في الجسم إلا البياض ؟ فما معنى التجريد ؟ ولم منع أن يكون المعقول من البياض يحل جسماً ؟ — الجواب : < لا > معنى المعقول من البياضية هو الذي من شأنه أن يقال على كل بياض ، وهو مجرد بالفعل عن اللواحق .

(٣١٩) شرح الحال في الفصل الذي يذكر فيه أن كل ماهية من ماهيات الأشياء إنما تستطيع أن تلبس الوجود وكأله على قدر احتماله في ذاته وعلى درجاتها ، وأن ذلك ليس بسبب المنيد ، فذلك تقع العاهات والأمراض ، بل لما يلزم من ضرورة المادة التي لا تقبل الصورة على كمالها الأول والثاني .

(٣٢٠) سئل البرهان على أن القوة لا يجوز أن تخالط وتنفرد . فأجاب : لأنها إن خالطت ، جاز عليها القسمة وجاز على البعض ما يجوز على الكل : فإن فارقت متفرقين وفارقت الجملة غير مقسومة ، كانا سواء ولم يكونا ، فليتنامل . وأيضاً الخالط إن كان هو المفاقر بالشخص ، فما به يتشخص في الحالين موجود . فهو بعد المفاقرة ذو وضع ؛ وإن كان غيره بالشخص ، فذلك غير ممنوع بعد أن لا يتفق في النوع ، فإن الجائز على شخصي نوع واحد واحد .

(٣٢١) استكشف الحال منه فيما ذكره في جملة مسألة تنامي الجسم ، فقال : إن الأمور التي تحدث بعد ما لم تكن يكون لها أول من جتين : أحدهما أول الزمان وطرفه ، والآخر أول زمان يكون ذلك الشيء فيه موجوداً ؛ وربما اختلفا ، وربما اتفقا . فما كان من الأشياء ليس يقدره الزمان بالذات كالحركة وما ينسب إليها ، ولا بالعرض كالسكون ، فلا يكون طرف زمان حدوته أول حال يوجد فيه ، بل لا يوجد له أول حال يوجد فيه لا تقسم زمانه أو مقدار مسافته مثلاً إلى غير النهاية ، ولذلك قال أرسطو في سادسة «السماح الطبيعي» إنه ليس للحركة أول ما هو حركة ، ولا للسكون ، ولا للتوقف . وأما الأشياء [٩١ ب] التي لا تحتاج إلى زمان فقد توجد في طرف زمانها مثل عمامة تحدث وتبقى عمامة ، ومثل لا حركة تحدث في الشيء بعد الحركة ؛ فإن الحركة إذا انتهت وانتهى زمانها إلى طرفه الذي هو الآن كان لا حركة موجوداً في ذلك الآن ، ولم يكن السكون موجوداً لأن السكون مشروط فيه الزمان . فإذا كان خط موازيا لخط ثم زال عن الموازية كان للزوال طرف هو ابتداء زمان الزوال ؛ وليس فيه الزوال لأن الزوال حركة ، وذلك الطرف آخر إن كان فيه موازيا ثم لا يوجد للزوال أول زوال ، لأن الزوال منقسم إلى غير النهاية بسبب كمية زواله وبسبب زمانه ، لكن ذلك الآن الذي هو الطرف لا يخلو من زوال ، ومن غير زوال ضرورة ، فيكون صحيحاً أن لا زوال موجود فيه ، فلا يخلو ذلك الآن الطرف من أحد طرفي النقيض وما يجري مجراه .

(٣٢٢) وفي مسألة أخرى فرض فيها خطا مستقيما غير مثناه خارج دائرة ونصف قطر الدائرة متحرك، فقال : إن زمان الدورة الواحدة منه ينقسم إلى زمانين : أحدهما يكون فيه طرف نصف القطر الذي لا يلى المركز غير محاذ البتة لشيء من ذلك الخط فلا يلقاه البتة ، وفي الزمان الآخر يكون مقاطعا له دائما ملاقيا ، وبين الزمانين فصل مشترك ، فلا يخلو في ذلك الفصل المشترك : إما أن يكون مقاطعا أو غير مقاطع كما كان في مسألة الموازاة أيضا : لا يخلو إما أن يكون زائلا أو غير زائل ؛ وكان هناك لا يمكن أن يكون زائلا ، وبقى القسم الآخر . وههنا لا يمكن أن يكون غير مقاطع ، لأنه إذا فرض فيه غير مقاطع كان مباينا يحتاج إلى حركة إلى القاطعة أو الملاقاة أو المحاذاة أو ما شئت قله . وكل حركة ، وخصوصا مثل هذه ، فهي في زمان . فإذا قد بقي لا يتبها للباينة زمان ، وفرضنا الخط قد وافى نهاية زمان المباينة ، هذا خلف . فإذن القسم الذي لا يمكن أن يكون موجودا في الطرف المشترك بين الزمانين هو المباينة . فالذي هو في قوة قبضه ، وهو المحاذاة أو الملاقاة ، موجود في ذلك الطرف ، ولأن المحاذاة والملاقاة ليست من الأمور المتعلقة بالزمان فيجوز أن يوجد في جميع زمان ما وفي طرفه أيضا ليس كالحركة والزوال الذي يكون له وجود في جميع زمان ما ، ولا يكون له وجود في طرفه . بلى ! انتقال الملاقاة ليس له أول ما يكون انتقال ملاقاة ، بل له طرف فيه أول الملاقاة ؛ والمباينة ليس لها أول ما يكون مباينة . وأما الملاقاة فلها أول ما يكون ملاقاة ، وذلك لأن المباينة وانتقال الملاقاة زوالان ، فينقسم إذن زمان الدورة إلى زمانين : أحدهما زمان المباينة ، وطرفها زمان خلاف المباينة وهو الملاقاة في هذا الموضع . فإن كل متحرك يتحرك من شيء إلى شيء ، ويكون في آى طرف زمانه ملاقيا للطرفين . وأما الزمان الثانى فهو زمان انتقال الملاقاة ، فطرفاه الملاقاة . وبالجملة ، فإن في كل واحد من الزمانين يتحرك من شيء إلى شيء ، وليس ذلك الشيء إلا حيث يقع عليه أول فقدان ما بطل : إما المباينة بالملاقاة ، وإما الانتقال على الملاقاة من غير الانتقال على الملاقاة : وليس هو المباينة ، فإن المباينة لا تقع في طرف زمان . فهو إذن الملاقاة ، فإذن يكون ملاقاة ، ثم انتقال ملاقاة ، ثم ملاقاة بلا انتقال تكون طرف المباينة كما كانت الموازاة طرفا لزوال الموازاة وانلا حركة طرفا للحركة .

(٣٢٣) اعترض عليه بشي . قاله وه . أن كل صورة متعلقة بالمادة فبوساطة مزاج ، ولا يجوز أن ننسب الصورة مع سدل المزاج ، فقبل : إنه يظن أنه لا يمتنع أن تبقى صورة واحدة

مع عدة أمرجة ، وإن كانت مختلفة في الأشخاص — فقال : محالٌ أن يتعلق للعلول الشخصي بلة شخصية و يبقى مع بطلانها مع شخص آخر ؛ على أن [١٩٢] أشخاص الأمرجة التي تشدد وتضعف ليست أشخاص نوع واحد ، بل كلما تغيرت الكيفية إلى شدة أضعف فقد حصل نوع آخر ، وإذا كان وجود العلة سابقاً لوجود للعلول ، ووجودُ للعلول تالٍ متأخر ، فمن المحال أن يوجد والعلة بطلت .

(٣٢٤) سئل : إن المزاج هو جزء العلة القابلية أو ما يصير به العلة علةً ، فما الذي يمنع أن تنوب عن ذلك المزاج عدة أمرجة ؟ ولم لا يجوز أن تكون عدة أمرجة موجبة لأن تكون المادة قابلة لهيئة واحدة — على أنه يجب أن يحقق أن كل تغير في المزاج هو نوع على حدة ؟ فأجاب : الشيء الشخصي لا يخلو إما أن يتعلق بالشيء الشخصي الذي هو علة ، أو لا يتعلق به . فإن لم يتعلق به ، فليس هو بعلة ، وإن تعلق به فن شرطه وجوده . وأيضاً فإن جزء العلة وإن لم يجعل وحده علة ، فإذا قُدد هو ، فقدت الجملة التي هي العلة وهو جزءها . فإن الجزء أقدم من الكل . ثم إن كان هذا الخط وهو آ ب : آ — ب ، وطرفاه يياض هو آ ، وسواد هو ب إذا نزل إلى ج ولم يتغير نوعه — ومثل ذلك البعد ليكن إلى د ، فإذا نزل إلى د لم يتغير أيضاً نوع ج ؛ لكن نوع ج هو نوع آ ، فلم يتغير نوع آ . وكذلك لينزل على ذلك النمط فيبلغ إلى ب ولم يتغير نوعه . على أن الكيفية تبطل لا محالة عند التغير وتجيء كيفية أخرى إما أن تكون مثلها في النوع وتخالفها لا محالة بشيء . وإلا فلم يتغير بحسب المشابهة ، بل تكون الأحوال متشابهة . وإن كانت الكيفية الأخرى تخالفها : فإما بمعنى فُضلى ، وإما بمعنى عرضي ، فيكون قد قارن تلك الكيفية عارض كان يجوز أن يقارن الأول ، وهو بحاله في كفيته ، وإنما يغير بمقارنة ما ليس هو فيكون السواد المتغير لم يتغير في سواديته ، بل في عارض لا يجعل نفس السواد متغيراً . وهذا لا يمنعه . فإن كان يحمل نفس السواد متبدلاً فهو إذن في الفصل .

(٣٢٥) سئل : إذا لم تكن الميولى بذاتها متحيزة ولم تكن الصورة بذاتها متحيزة ، لم لا ينفك التحيز عن وجود الميولى ؟ فأجاب : الميولى يلزمها التحيز ضرورة في طباعها عند الوجود بعد لازم آخر لها من غيرها لا حقاً لها ، فنحن أنها لو صح لها وجود خارجاً عن اللواحق من الغير لكان يجب لها محالٌ ، وهو أن توجد غير متحيزة .

(٣٢٦) سئل : لم يُرْسِخَ ضَعْفُ قُوَّةِ الْخَيَالِيَةِ فِي الشَّيْخُوخَةِ ، وَلَا فِكْرَتُهُ ؟ فَأَجَاب :
كل شيخ فَإِنْ تَخَيَّلَ وَتَفَكَّرَهُ أضعف في نفسه وربما كان أقوى بغير القوة العقلية .

(٣٢٧) سئل : لِمَ إِذَا تَخَيَّلَ الشَّمْسُ يَمْنَعُ تَخْيِيلَهَا عَنْ تَخْيِيلِ مَا هُوَ أضعف منها ؟ فَأَجَاب :
إذا استوى منه تخيل الشمس شمسا ، ليس تخيل مضى ، ضعيف يشبه الشمس ، فإنه يضعف معه
عن تخيل ما هو أضعف ؛ وهذا يستبين لك في المنام إذا تخيلت الشمس فتعترض مثل ما في
البقطة ، لكنك قد تتخيل الشمس في البقطة تخيلا غير صحيح ، لأنه ليس كل تخيل
مستقصى كالحس .

(٣٢٨) مسألة : من أين وقع اختلافات المفارقات في ذواتها ودرجاتها وكمالاتها حتى
اتهى إلى النفس الإنسانية التي لا كمال لها بالفعل ؟ وهل يحتاج بعد كون الذات مفارقة
للمادة إلى شيء آخر به تصير عاقلة أو معقولة ؟ الجواب من خطه : الأمور المفارقة قووى
وماهيات مختلفة تصدر عنها أفعال مختلفة ، وتشارك في أنها مجردة عن المادة ولواحقها المانعة
عن أن يكون الشيء معقولا . وكما عُلِمَ في مواضع أخرى : اشتراك القوى والماهيات بل الجواهر
والأعراض في أمور لازمة وعارضة وكذلك القوى [٩٢ ب] والأحوال الغير المفارقة هي ماهيات
مختلفة قد يصدر عنها أفعال مختلفة وتشارك في أنها غير مجردة عن المادة ، ولواحقها أيضا تنبع
ماهياتها ؛ والاختلاف قد يقع لماهية الأشياء المختلفة ، وقد يقع لأسباب خارجة فيكون في
الواحق لا في الماهية . وإنما يُسأل : من أين وقع الاختلاف في الأشياء التي تنفرد في الماهية
الخاصة أو المشتركة فيطلب علل اختلافها ؟ وأما الأشياء المختلفة في ذواتها لذواتها المتفقة في
لوازمها وتوابعها للذات فلا يُسأل عن علل اختلافها ، لا سيما إذا لم تكن مركبة من أجناس
وفصول فتكون أجناسها طبيعة متفقة عَرْضَ لها بالفصول اختلاف ، فتطلب فصولها ،
ولا تطلب عللَ لحق الفصول لطبيعتها المشتركة ، لأن الأجناس توابع الفصول جاءت
للفصول ، كما أن اللوازم توابع الماهيات . وإنما يُسأل عن اختلاف يقع بعد الاتفاق ، وهذه
الاختلافات جاءت قبل الاتفاق فتبعتها طبائع اللوازم التي انفقت فيها .

(٣٢٩) مسألة : كيف يصح أن تحصل للنفس معلومات غير متناهية لها ترتيب
لاحالة ، فإنها متأدية عن أسباب بعد أسباب على ترتيب ، لا سيما وقد حكم في بعض المواضع
أنه ليس للواحد البسيط نسبة إلى كثرة بوجه من الوجوه يكون معاللا ترتيب فيه ، بل إنما

تعقل الماهية الثانية بسبب أنها تلزم للماهية الأولى ؛ وأما من حيث لا تلازم فيها فلا تُعقل تقاريق متكررة لا يُنظم منها نظام واحد ؟ الجواب من خطه : الحق أنه لا تعقل تقاريق مختلفة التعقل الحقيقي الأولى بالنسبة إلى واحد ، وعلى نظم يرفضه إليه . ثم يجوز أن يكون نظامان أو ثلاثة يُرتفع إليه باختلاف وقوع النسبة بين أجزاء الكثرة المشجبة على نظام محدود عن مبدأ واحد ، لكن بعض الخروج عن النظام من شيئين ؛ وذالك فينا : أحدهما اختلاف طريق برهان : لم وما يشبهه ، وبرهان : إن وما يشبهه ؛ والثاني أنا نأخذ بمبادئ كثيرة من الحس وما يجري مجرى الحس . ولعل الطريقتين إذا استُعملَ فيها التحليلُ التام طريق واحد ، وإن كان ليس كل برهان : إن ، فقدماته حسيّة واعتبارية . فإذا كان لا يوجب ب ، وب يوجب ج ، وج يوجب د ، وأيضاً ب يوجب من جهة ، وج يوجب من جهة ز ، أمكن أن يتركب هذا النظام بذلك النظام فيحدث نظام إضافي آخر هو عقل صرف أيضاً ليس على أحد الوجهين المذكورين ؛ أو ثالث إن كان لهما ثالث . ولعل هذا الثالث هو أن من اللواحق ما لا تكون موجودةً للشيء بالفعل ، بل إذا اعتُبر وأضيف في الاعتبار إلى غيره ، فيكون حينئذ هي اللواحق التي هي بالقوة غير متناهية ، كما أن لواحق زوايا المثلث بالقياس إلى تضيف القائمتين إلى غير نهاية غير نهاية . وإن كان لهذه اللواحق نظام أيضاً في القوة كما لتلك بالفعل ، فيكون هذا مبدأ آخر ثالثاً .

(٣٣٠) سئل : حقيقة واحدة ومعنى واحد لا يوجد لشيء مرتين ؛ ونحن إذا غفلنا أنفسنا ، أو نفس زيد ، أو النفس على الإطلاق ، فإنه لا تحصل لنا صورة النفس مرة أخرى ، بل إنما تختلف بالأعراض ؛ ويلزم هذا أشياء : منها أي في حال ما أغفل نفس زيد ؛ إما أن لا أغفل نفسي ، أو أغفل نفسي ونفس غيري ، فأكون أنا في حالة واحدة أنا وغيري جميعاً ، إذ صورة النفس مرة واحدة تكتنفها أعراض وأعراض غيري . الجواب : نفس زيد من حيث هي جزئية لا تعقل ، بل تخيل بجزء من آلة التخيل ، وإذا أخذت من حيث خواصها تكون في حكم الكلّي ، لكن أخص من النفس التي هي على [٩٣] الإطلاق ؛ والنفس على الإطلاق جزء صورة نفس ؛ وجزء صورة نفس أخص من النفس مطلقاً بخواصها ، فهي وحدها معنى النفس مطلقاً ؛ ومن حيث يحتمل أن يقال على كثيرين فهي نفس كلية عامة ، ومن حيث عدد من الخواص نفس زيد لا من حيث هي جزئية ومن حيث هي خواص أخرى

نفسى أنا ، وتكون هى نفسى لا يجميع ما قارنها ، بل يعضها ، ويكون بالجميع نفسى مصورة بصورها ويكون ببعض عوارض نفسى مفيدة لازمة لها فى وجود خارج لزوم الشخص نفسى زيد مأخوذة ، لكنه لا من حيث جزئيتها .

(٣٣١) سئل بعده : وإذا عقلت النفس بالمعنى العام أكون حينئذ نفسا على الإطلاق ، لا نفسا مخصصة شخصية ، فأكون كل نفس إذن ؟ الجواب : فرق بين المطلقة للمعتبرة بذاتها ، وبين الكلية ؛ فإن الكلية التى تقال على كل نفس لها اعتبار آخر ، وأحدها جزء نفسى ، والآخر ليس .

(٣٣٢) سئل بعده : وكيف أدرك المعنى العام من النفس ، وأنا أكون فى تلك الحالة أشعر أيضا بنفسى الشخصية ؟ فأجاب : لا ما يمكن أن يشعر بشيء وتجزئته .

(٣٣٣) سئل : الاستحالات التى تقرض للقوى فى الأجسام الطبيعية سببها الممكنة والأوضاع ، فلم لا يجوز أن يكون كل وضع من الأجسام الفلكية يحدث فى القوى استحالة ؟ وما البرهان على أن سبب تلك الاستحالة لإرادة لا تغيير من الوضع ؟ الجواب : هذا الوضع إما أن يكون وضعاً متعدياً بالفعل أو بالقوة ؛ والذى بالقوة لا يحدث عنه تأثير بالفعل ، فبقى أن يكون بالفعل ؛ وذلك الفعل إما بحسب التوهم أو بحسب الوجود . ولو كان بحسب الوجود ، لوجد بالفعل تعينات لا نهاية لها ، لأنه ليس بعضها أولى بأن يخرج إلى الفعل من بعض . فبقى أن يكون بالتوهم . وذلك التوهم إما مؤثر فى صدور تلك الاستحالة ، أو غير مؤثر ؛ فإن لم يكن مؤثراً فسواء كان أو لم يكن ، بل يكون سبيله سبيل الحاذيات المختلفة التى لا يجب لأجلها أن يصير الشيء منقسماً فى نفسه حتى يؤثر فى جسم الفلك بمض' القومات أثراً دون بعض بسبب الحاذيات : بل التوهم أضعف من ذلك ، إذا لم يؤثر . فبقى أن يكون توهما مؤثراً فى الاستحالة ، وهو توهم به تم الاستحالة وبسببه تصدر ، وهو شريك للحرك والحيل ، به يصير الحيل خبيلاً . فهو إذن توهم مريد يتحدد بالفعل ، ثم يتلوهم توهم آخر ينتج عنه ، فتكون علة المحدود محدوداً ، ويكون الحافظ للاتصال هو المباين الذى للتوهم والإرادة تعلق به ، فهو يؤثر وهما بتصوره واحداً بالفعل راسخا ، ثم يلزم عن ذلك التوهم الأوهام الجزئية شيئاً بعد شيء ، أسباب لأن تكون عودات ودورات تتصل ويكون مبدؤها الأول القوة المبينة بتوسط وهم ثابت . ولا مانع أن يكون المحرك القريب لحركة غير متناهية قوةً جسمية

إذا لم تكن من نفسها ، بل من أثر من محرك مباين دائم الثبات فيها ؛ كما أنه بتوسط الحركة الغير المتناهية يُحفظ زمانا غير متناه ، وكونا غير متناه ، وحركة تتبع تلك الحركة في أجرام تحت ذلك الجرم غير متناهية الزمان .

(٣٣٣) مسألة : ذكر في موضع أن الأثر الذي يُنال من الأول هو لللازم لكل شيء . طبعيا كان ، أو نفسانيا ، أو عقليا . فكل شيء ينال من فضل وجوده بحسب طاقته ابتداء من الوجود واتباعها إلى أكل ما يكون في إمكانه أن يقبله حتى يبلغ القدرة والعلم ، وحتى يبلغ أن ينال حقيقته فتنتش في جوهر النائل الهيئة [٩٣ ب] ، ووُجد أن في هذا كلاما يحسن أن يسمع من المشرقيين . الجواب من خطه : الكلام في هذا طويل ، وليس يُدرى أيُّ ذلك الطويل ينسج بخاطر هذا القائل حينما كان يقول هذا القول . فأما الأشياء العلمية المناسبة لهذا الموضع فلملها غير متناهية بالقوة .

(٣٣٤) سئل : قد بان من البذور محرك قريب وجامع خاص بكل واحد من أشخاص الكائنات ؛ فما البرهان على أن هذا الجامع هو النفس التي هي مبدأ الإدراك والتحرك والتغذية وغيرها ؟ الجواب : الجامع القريب هو القوة المصورة ، ولكن قد يعين في « الشفاء » أن المبدأ فينا واحد .

(٣٣٥) سئل بعده : ما البرهان على أن لها جامعا آخر غير مزاج الوالدين أو قوة فيها ؟ فإنه يكفي أن يكون مزاج الوالدين يجمع ، ولا يحتاج إلى جامع آخر . الجواب : أجب عن هذا حين يُبين أن المزاج الذي للنفس كالف مبدؤه في الوالدين ، وأما يحيل للنفس إلى مزاج الموضوع القريب للنفس فهو بعد مفارقة الوالدين . ولا يجوز أن يكون مزاج النفس يكون سبب فساد نفسه إلى مزاج الخلقة ، إذ مزاجها مختلفان ، وكثير من البيض للزرك يستحيل من غير حضنة ولا رجم حيوانا تاما ، وكثير من الحيوان يتولد كما يتولد . فليس لقائل أن يقول : إن المبدأ رجم الأتني اللازمة عند التولد جنيئا . على أن مزاج الأم ورحم الأم كيفية واحدة يفعل شهما في الزرع ، وذلك قوة متشابهة لا تتأثر عنها إلا هيئة متشابهة . فإن كان لاختلاف القائل ، وجب أن يكون اختلاف الأوضاع يوجب اختلاف الخلقة في الأكثر ؛ وليس كذلك .

(٣٣٦) فصل من كلامه : الحاصل فيك من العقل الفعال هو حقيقة العقل الفعال من

جهة النوع والطبيعة ، وإن كان ليس من جهة الشخص ، لأن أحدهما بحال ليس الآخر بتلك الحال . والمقول من حقيقتك لا يفارق حقيقتك في النوع والطبيعة ، ولا يفارقه بالأشياء التي له وليست له ، فلا يفارقه بالشخص أيضا ، فيكون هو هو بالشخص كما كان هو هو بالنوع ، وكأن العقل الفعال وما يعقل منه هو هو في المعنى والنوع ، وليس هو هو بالشخص لأن هذا يقارنه ما لا يقارن ذلك ، ويفارقه ما لا يفارق ذلك .

(٣٣٧) ذكر في فصل أن اختلافات الأحوال تضطر ضرورة في تحدها إلى حركة مكانية ، وما لا يتحرك الحركة المكانية لا ينتهي إليه اختلاف حال ؛ فإلزام على ذلك ؟ الجواب من خطه : هذا بين في كتاب « الشفاء » أنه لا بد من أن يكون لما كان بَعْدَ ما لم يكن علة لم تكن فكانت : إما ذاتا وإما علة . فيكون كل حادث يحتاج إلى حادث : فإما أن يكون ممّا ، وهذا محال ؛ وإما أن يكون على التالي ، والتالي لا يمكن بلا زمان ، والزمان لا يمكن بلا حركة مكانية ؛ فالحركة المكانية هي التي بها يمكن أن يقال إن العلة لم تكن مماسة فاست ، أو قرينة فقرت ، أو على وضع فوضعت عليها .

(٣٣٨) سئل : النفوس المارقة لم لا يجوز أن تكون عللاً لوجود النفوس ، وتلك لا تتشخص بوضع ولا بدن إذ قد مات الأبدان عنها ؟ الجواب : لأنه لا بد من علل ثابتة غيرها تكون عللا لوجود النفوس الإنسانية ؛ وإذا كانت هي ، كفت في النفوس عنها عند الاستعداد ؛ وما عنه كفاية فليس بعلة . وأيضا إن كان الشرط عدداً من النفوس ، فما سواه مُستغنى عنه ، فليس بعلة ، لكن لا فرق فيما بين المستغنى عنه وغير المستغنى ؛ وإن كان كل واحد منها علة ، فليس كل واحد ، بل الجملة ، وانقسمت علة ما لا ينقسم . وإن كان أيها اتفق علة ، فأياها اتفق ليس بعلة : فأياها اتفق يجوز أن يكون [١٩٤] مستغنى عنه بغيره ؛ فكل واحد غير علة .

(٣٣٩) سئل : قيل إن الوجود في واجب الوجود بذاته لو كان لأنه وجود لا علة له ، لكان كل وجود علة له ؛ وهذا أيضا لازم في الواجبية : فأى فرق بين الواجبية والوجود ؟ الجواب : الواجبية مطلقا كالوجود ، ويجوز أن تكون واجبية بعلة ، فليس هو هو لأنه واجب ، بل لأن لذاته واجبا .

(٣٤٠) بيان ما أخذوه مُستلماً من أن كل حركة تحتاج إلى محرك خاص من الحركات الفارقة لأنه يظن أنه يجوز أن يكون للشئ الواحد محرك كثيرين . الجواب من خطه : للشئ الواحد محرك الإرادة تحريكاً متشابهاً ؛ وأما الطبيعة فتحركها بحسب ما تمحصل .

(٣٤١) إذا اختلفت الحركات الإرادية ، فالمتشوق غير واحد .

(٣٤٢) وكثرة الحركات الفارقة لم تثبت من هذه الجهة فقط ، بل ومن جهة أن المبدأ الأول لا يكون القريب منه إلا واحداً : فإن كان جسماً لم يتكون من الجسم جسم ، وإن كانت صورة جسمية لم يتكون من صورة جسمية جسم ولا صورة جسمية . قد بين ذلك ، فبقى أن يكون مفارقاً يكون عنه جسم ، والجسم الآخر يكون عن مفارق آخر . ويجب أن يستند إلى الأول ويُعتَبر في هذه الأشياء برهان إن وعين الاستدلال من الوجود على ما يجب أن يكون عليه الأمر السابق .

(٣٤٣) بيان أنه يحتاج مع الشئ الفارق إلى مزاوِل للحركة ، إذ الجزء لا يصلح لذلك . الجواب من خطه : هذا قد بُيِّن : أن الأمر الكلى الواحد لا يحدث عنه جزئيات متحددة . لِيُنظَرُ في كتاب « الشفاء » ؛ وقد جُرِّدَ هذا . وأيضاً فإن المحرك على أنه مشئى يحتاج إلى مُشْتَعٍ ومتشوق ، وذلك إرادى . وقد ثبت أن الحركة الساوية إرادية ، وأن تلك الإرادة ليست لنفس الحركة — قد بُيِّنَ هذا — بل لغاية . والمحرك على أنه مُشْتَعٍ ليس هو المرید للحركة .

(٣٤٤) بيان أنه لا حركة ولا محرك غير ما ذكر ، وتسميم ما ذكره من أنه إن كانت أخرى فإنها تتحرك لأنها تمام حركة ، ولكن لا حركة غير ما قيل ، وأنه لا يجوز أن يكون موجوداً برى عن المادة إلا وهو مبدأ مشئى لحركة وكالغاية لها ، وأنه ليست الحالة التى هى الأفضل إلا هذه ؟ الجواب من خطه : سأل قائل هذا القول حين أعوزه البيان فصار إلى التظلم ، لكن هذا مما يمكن أن تتكلف له نُضْرَةٌ — قد استغفينا عنه .

(٣٤٥) الوجود البرى عن المادة : إما واجب الوجود ، فهو واحد هو مبدأ للحركة بوجه ما فتقدم ؛ وإما غير واجب الوجود ، فهو واسطة بينه وبين الأجرام ، فهو أيضاً مبدأ للحركة .

(٣٤٦) سئل : ليس بمحال أن تكون قوة تدرك معنى النفس ولا تدرك تلك القوة ذاتها

فأظن أني أشعر بذاتي . الجواب : المعنى المُدْرِكُ فينا الذي هو الأصل نسيه النفس ، والمُدْرِكُ للكليات نسيه النفس الناطقة ، والمُدْرِكُ منا للكليات يدرك النفس الناطقة من حيث هي نفس ناطقة ، فهي تُدْرِكُ ذاتها .

(٣٤٧) تتيم القول في أنه لو كانت السماء كثيرة لكانت مبادؤها كثيرة ، ولا يجوز أن يكون مبدؤها واحداً ، فإذا السماء واحدة ؛ وبيان أنه يجب أن يكون للعالم الواحد مع كثرة ما فيه من الأجزاء مبدأ واحد . الجواب بخطه : أما أن مبدأ الوجود كله واحد ، قَبِيْنٌ من طريق مستغنى عن تكلف غيره ؛ وإذا كان المبدأ واحداً استحال عنه إلا نظام واحد فقط . ولئن يستعمل هذا البرهان وهو ليّ أجود من أن يستعمل عكسه الإثني .

(٣٤٨) سُئِلَ : إن كان الثقل هو أن يحصل للعقل حقيقة المعقول ، فإذا حصل لنا إذا عقلاً الإله والمقول الفعالة — حقائقها ، فكل منها إذن حقيقتان . فلم لا يجوز أن يحصل لذواتنا أيضاً [ب ٩٤] حقيقتان ؛ وهناك يجوز ؟ الجواب : إذا أمكننا أن نقل المفارقات تصوّرت حقائق لها في نفوسنا ، فتكون لها حقيقتان : حقائق في أنفسها لأنفسها وهي بها مفارقة ، وحقائق مُصَوَّرة فينا هي لنا ، فذلك هذه ليست بعقول .

(٣٤٩) سُئِلَ : لم لا يجوز أن يكون إدراكنا لذاتي بمحصل ذاتي في شيء نسبته إلى ذاتي كنسبة المرأة إلى البصر ؛ فإذا ركه بواسطته ؟ الجواب : الذي تنوعت فيه المرأة إن سلم أنه يتصور في المرأة فيحتاج مرة ثانية أن يُتَصَوَّرَ من المرأة في الحدقة ، أو في الشيء العام ما كان ، فيكون له صورة في البصر وصورة في المرأة وصورة ثالثة تُصَوِّرَت من المرأة فيه هي بينها صورة البصر ، — إن أمكن ذلك . لكن للنطبع في المرأة صورةً سطح الحدقة لا غير وهي غير البصر ، وتنطبع صورته في حصة الرؤية من روح البصر لا في جميع البصر وروحه .

(٣٥٠) البيان الحقيقي : لأن كل جسم متناه قوته متناهية وأن كل جسم غير متناه فلا يكون قوته متناهية . الجواب بخطه : أما الأول فقد استقصى فيه في كتاب « الشفاء » وليس عندي أزيد منه ؛ وأما الآخر فهو عما لا حاجة إليه ، ومع ذلك فالأمر فيه سهل ، وذلك لأن كل جزء منه فله قوةٌ وبحسبها مقوى عليه . وإذا أجزأه المتساوية غير متناهية بالقوة فالمقوى عليها المتساوي غير متناه بالقوة ، فالمقوى بالقوة لجميع الجسم غير متناه بالقوة . وإنما قلنا المتساوي لأنها إذا كانت إلى الصفر ، كان الكل التوهم لها ممكناً أن يكون متناهياً .

(٣٥١) مسألة : قيل في بيان أن الجسم المنتهى قوته متناهية : أنه متى حرك جزءاً من تلك القوة جزءاً من الجسم الذي يُحرّكه الكل زماناً لا نهاية له ، فإما أن يقوى الكل على تحريك ذلك الجزء زماناً لا نهاية له ، وإما أن لا يقوى . ومحال أن لا يقوى . فإذن يقوى الجزء على ما يقوى عليه الكل ، وهذا محال ؛ فيجب أن يكون الزمان الذي يحركه الجزء أصغر من الزمان الذي يحركه الكل ، إذا ابتداءً من آن واحد . وإذا نقصنا هذا الزمان زمان الكل وقدرنا ذلك بالزمان الآخر صار هذا الثاني أقل من الأول ؛ فيجب أن يكون الزمان متناهياً . وهذا فيه مغالطة ، وذلك أن الزمان الغير المنتهى لا وجود له حتى يمكن أن يُفرض فيه هذا الفرض ، فإن سبيل هذا الزمان وسبيل الأعداد التي لم توجد واحدة ، ويمكن فيه أن يكون الغير المنتهى الذي لم ينقص منه هذا الزمان أعظم من الزمان الغير المنتهى الذي يبقى بعد أن ينقص منه ذلك . الجواب : ليس الكلام في أنه موجود أو غير موجود ، بل معلوم أنه في قوته يستحق أن ينقص من الذي في قوة الذي يجوز وجوده عن تأثير قوة الكل من الطرف الثاني ؛ فهو بالقوة وفي الإمكان الذي ناقص عن شيء آخر في طرف في قوة الأجزاء ، وإمكانه أن يزيد عليه . وما كان كذلك ، فهو متناه في الإمكان ؛ وفرضناه غير متناه في حال الإمكان لا في حال الفعل ، وهذا محال . إنما يجوز أن لا يكون لا متناه في الإمكان أكثر من الآخر إذا لم يكن أحدهما محاذياً للآخر مساوياً له أو جزءاً منه . وأما إذا ساووه وحاذاه في اتصاله أو تربيته أو كان جزءاً منه ثم اتسعى طرف وفصل من أحدهما طرف أجزاء ، وجب تنهاى ما يساوقه إذ هو جزء منه .

(٣٥٢) لم صار للنفس ، وهو شيء عقل مجرد الذات ، شوق إلى العالم الحسى ، ولم لم يقبل الكمال من المفارقات ، وما الذي يحصل لها من الحس والبدن ؟ فإن كان استعداداً ، فالقدر الذي يستعد به لقبول الكالات الحقيقية بعد المفارقة ؟ وهل يرجي لها استعداد [١٩٥] إذا لم يحصل لها بالبدن هذا الاستعداد ؟ ولم لا يجوز أن يحصل لها استعداد من استعمالها بعض الأجرام السماوية أو غيرها على ما جوز من استعمالها بعد المفارقة ؟ فالجواب من خطه : يجب أن تعلم أننا مُقَصِّرون عن إدراك براهين اللّٰم في هذه الأشياء ، بل إذا تأملنا الأحوال الموجودة ارتقينا منها إلى كيفية الحال في الأحوال التي قبلها ؛ والذي نعلمه أنها ليست بكاملة ، وليس وجودها وجود المفارقات يكفها في أن تكمل ، بل كأنها إنما تستعد بأحوال تحدث لها مع مباشرة

الحسّ ، وكذلك . وأما قدر هذا الاستعداد حتى تكمل به ، فأمر لا أخفّه ، ولعله أن يُفطن للمفارقات . وأما أنه هل يمكنها أن تكتسب هذا الاستعداد باستعمال جسم بعد البدن ، فأما جسم مثل البدن ، فلا ؛ وأما الجسم الساوى فأمر لا أخفّه ولا أمنه ؛ ولعله يتبيّن ذلك إذا اكتسب من البدن هيئة ما ، بها يتبيّن استعمال الجرم الساوى ؛ ولعله لا يتبيّن ذلك . وبالجملة ، فإننا نعلم أن النفوس المفارقة بعد المفارقة أحوالاً لا تنف عليها ، ويلازمنا الاحتياط في دار الكسب وطلب ما يمكننا من الاستعداد .

(٣٥٣) كيف يحصل للنفوس السائية إدراك للأحوال الجسائية ، وإدراك للعبادى المفارقة ، وهل ذلك للنفوس الإنسانية أيضاً ؟ الجواب بخطه : هذا لا يمكن أن يكتب .

(٣٥٤) مسألة : البرهان على أن القوة تنقسم بحسب ما فيه . الجواب : الجسم البسيط ذو القوة البسيطة إما أن تكون القوة حاصلة في جسيته أو حاصلة في أطرافه كاللبياض والضوء ، أو لا في جسيته ولا في أطرافه . فإن لم يكن في جسيته ولا في أطرافه فليس موجوداً فيه ؛ وإن كان في جسيته أو في أطرافه فأى جزء أخذته من الجسمية التى هى فيه بالذات ، لم يتخلّ إما أن توجد فيه القوة ، أو لا توجد . فإن لم توجد فذلك الجزء خال عن القوة . فليس ذلك الجرم بكليته فيه القوة بالذات وأولاً ، بل في بعض منه . وكذلك الحال إذا كانت القوة في الأطراف المتقسمة . فإن كان في طرف غير منقسم كالنقطة وجب أن لا يكون موجوداً في الجسم الكرى الذى لاتتمين فيه نقطة إلا بعد الحركة ، والقوة تكون قبل الحركة . وأيضاً قد بينّا أن النقطة وحدها لا تكون حاملة أولى لقوة أو صورة في « كتاب النفس » ، وإن لم تكن القوة موجودة فيه ولا في أطرافه فليس فيه قوة . ولا يفسد هذا بتمام الشكل بأن يقال إنه موجود في الجسم ، ولا يوجد في أجزائه . فإن أجزاء الشكل توجد في الأجزاء ولكن ليست مشابهة للكل ، لأن الكل تركيب ما . وقد بينّا هذا الفرقان في كتاب « الشفاء » .

(٣٥٥) حكم في بعض المواضع أن النفس إذا تمت قوتها في هذا البدن ، فأحرى أن تستعمل بدله لضرورة ما وحاجة ما بدنا آخر أجلّ منه وأشرف . فكيف وجه الأمر في هذا ؟ وهل يجب في كل نفس ، أو إنما يجب في بعضها دون بعض ؟ الجواب من خطه : لا أدرى كيف قيل هذا ؛ ولعل هذا في استعمال النفوس المفارقة للبدن السائى حال حاجة إن عرضت ، وهو تخمين وحزّر مُسند ليس إلى منعه وإثباته لى سبيل ، ولعلها تكون لغيرى .

(٣٥٦) قال في بعض المواضع : إن عقلية النفس غير جوهرية ، بل مستفادة ؛ فما معنى ذلك ؟ الجواب من خطه : أى كونها عقلاً بالفعل ليس كونها عقلاً بالقوة .

(٣٥٧) مثل البرهان على أن شعورنا بذواتنا ليس هو كشعور [٩٥ ب] سائر الحيوانات مخلوطاً ، فإن القدر الذى قيل غير مُقْنٍ . الجواب : نحن إذا شعرنا بها كواحد وكمركب من آحاد غير شاعرين بكل واحد منها بحيث يتميز عن الآخر ، ويجوز أن يكون إنما يتمثل فينا ذلك الواحد وحده من الجلة بحقيقته والبواق غُيْبٌ ، كما يجوز أن تكون حاضرةً ويكون كل منها مشعوراً بانفراد طبيعته بحيث يجوز أن يلحظ متجرداً عن قرائنه ، أى لا تشترط المقارنة وتشترط اللامقارنة معاً .

(٣٥٨) سُئِلَ : إن لم يكن في سائر الحيوانات جزء هو الشاعر والمشور به ، فليس شيء منها يشعر بذاته ؛ وإن كان فيها جزء هو الشاعر والمشور به ، فله ذاته . الجواب : ليس فيها شاعر ومشور به واحد ، بل الشاعر جزء من المشور به .

(٣٥٩) مسألة : إذا كان الفكر طلب الاستعداد " سام للاتصال بالفعل حتى إذا فكرت وعلمت كان لها أن تصل متى شئت ، فكيف يقع فيها الخطأ ، وكيف يزول عنه وكيف يعود إليه ؟ الجواب من خطه : يحتاج الفكر إلى الاتصال بالمبادئ في إحضار الحدود وتصورها وإحضار الوسط ؛ وأما التركيب فإليه ^(١) : فرمما أجاد ورمما أساء .

(٣٦٠) سُئِلَ : قيل إن الشيء إما أن يكون موجوداً لغيره ، أو ليس لغيره . ثم قيل : إن ما ليس لغيره فهو لذاته ، وبشبه أن يكون بعض الأشياء موجوداً مطلقاً لذاته ولا لغيره . الجواب : لو لم تكن ذاتك موجودة لك بوجه من الوجوه لم تقل ذاتي نفسك فتجعلها مضافة إليك إضافة ما ليس بمباين . ثم كل شيء له ذاته : فإما أن يكون لغيره ، وإما أن لا يكون . فإن كان لغيره على أن وجودها لغيره فوجود تلك الذات لغيره ، وإن لم يكن ولها وجود فوجودها لها هو له ؛ وإذا لم يكن ذاتي إلا لى ، فوجود ذاتي لى . فأما كيف هذا ، فلعله لا يمكن التصريح به جُزْأً . فإن أمكن ، فلعله هذا الذى أقوله الآن : حقيقة الذات لا توجد متعينة من حيث تلك الحقيقة بلا لوازم ولا ذات المبدأ الأول ، فإن له لوازم صفات . فهو من حيث هو حقيقةٌ ، شيء ؛ ومن حيث هو ملزوم ، شيء ؛ والجملة التى من الأصل واللوازم ، شيء ؛ وهو إنما يتعين

لا بأنه حقيقة، وإن كان لا شَرَكَة فيها أيضا في الوجود، بل يتعين بحيث هو ملزوم أشياء كما نحن نتشخص بالواحد، فتكون إذن حقيقة الذات من حيث العقول في نفسها لا شرط آخر، شيئا^(١)، ومن حيث هو متعين، شيئا^(٢)؛ فيكون هناك غيرة تحتل الإضافة والنسبة.

(٣٦٠) لِمَ قالوا إنه : لو كان للنفس صورة أو خالط شيئا ذا صورة، منعت صورته وصورة ما يخالطه عن أن يقبل صورة غيره؟ وأن ماله صورة تخصه فليس يمكنه أن يكون قابلا لجميع الأمور التي يتصورها العقل بل تمنع تلك الصورة عن بعض ما للعقل أن يعقله؟ وما الفرق بين صورة قديمة لها إن كانت، وبين صورة تحصل لها مكتسبة؟ ولِمَ تمنع الأولى من التصور ولا تمنع الثانية؟ الجواب من خطه: لعلهم قالوا هذا في العقل الهولاني، وأنه ليس بجسماني، وأنه لو كانت له صورة جسمانية فكان في الموضوع الجسماني، حالت الماهية الجسمانية عن أن تقارنها كل ماهية مما يتصور به؛ إذ لا مادة جسمانية تصلح لكل صورة مثل الأضداد وتباينات وهيات المقادير المختلفة والأوضاع للتباينة؛ أو لا أدري. ولنتعرف ذلك من تفسيرهم.

(٣٦١) مسألة: المعنى المقول من الإنسان مثلا معنى مشترك فيه، فإذا حصل في قوابل مختلفة كان حكمه في كل واحد من القابلين [٩٦] غير حكمه في الآخر، فلا يكون في القابل الأول كما في القابل الثاني، فلا يكون الأول هو الثاني، فلا يكون المعنى مشتركاً فيه؛ فلم يُفرض للمعقول من الإنسان معقول آخر وقوابل أخرى، حتى بان هذا الخلف؟ الجواب: فُرض له معقول آخر ولم يفرض قوابل آخر، بل القوابل تلك بأعيانها. وإنما فرض له معقول آخر، لأنه لو اقتصر على الأول كان للقائل أن يقول إنه في القوابل العاقلة مختلفة لاختلاف القوابل كما كان في الأمور الخارجية. ولا يمنع ذلك أن يكون كل واحد منها عاقلاً، لأن تلك الصورة — وإن خالطها اختلاف وزيادة بحسب هذا القابل — فهي بحسب الأمور الخارجية وبحسب الأعيان غير مختلف، وإنما كان التجريد بحسب الأمور الخارجية ليس من كل جهة، فاحتجيج إلى أن يجعل لها تجريد أيضاً بحسب القوابل الثانية كما احتجيج إلى أن يجعل لها تجريد بحسب القوابل الأولى والموضوعات الأولى حتى يصير بذلك التجريد متشابهاً مشتركاً لا خلاف فيه. ثم لو كان قيامه بحسب هذا التجريد في قوابل ثلاثة ما كان يلزم الخلف، لكن هذا التجريد

لها بحسب القوابل الثانية ، لأنها إنما تصبح معقولة بحسب هذه القوابل الثانية لأنها بحسب الفرض للخلف هي العاقلة . فإذاً يجب أن تكون بحسب هذا التجريد وهذا التشابه في القوابل الثانية ليس كما كانت بحسب التجريد الأول . والتشابه الأول ينقل مثلاً عن القوابل والموضوعات الأول إلى الثانية العاقلة .

(٣٦٢) شرح الحال في الإدراك العقلي والفرق بينه وبين ما سماه المشاهدة ، وأنه هل إلى ذلك سبيلٌ يُتَكَلَّفُ حتى يحصل ، وما المعنى الذي يسى ، وبماذا يتم وما الطريق إليه ، وهل يجب حال المشاهدة لكل نفس مفارقة أو لبعضها دون بعض ؟ الجواب من خطه : الحديث في هذا الإدراك العقلي قد يكون حال تذكر الأوسط أو أجزاء الحد ، فإذا زال زال إلى أن يؤتف ، وقد يكون مع منازعة من التخيل والقوى الوهمية ومُجَادَنَة . وأما المشاهدة فإلْفٌ من القوة العقلية للمعقول ، لا يبرح الوسط فيه عن التمثل ، ولا يفتر فيه إلى التذكر المتعلق بما يجب ، ولا تنازع فيه قوة من تحت بل تكون منجذبة مع القوة العقلية إلى فوق ، ويتعلق المعقول على نحو ما يتفق لها من رده إلى الصورة المحسوسة لتكون فيها مطابقة في الإثبات .

(٣٦٣) جواب مسألة : لا يخلو حصول المعقول في القوابل إما أن يكون على وجه التشابه ويزوال الاختلاف إلا من حيث المقارنة فقط المختلفة ؛ أو يكون ليس كذلك ، بل هناك اختلاف في الكم والوضع وغير ذلك زائد على مفهوم نفس المقارنة . وإذا لاقسم إلا هذين فلا حصول في القوابل إلا أحد هذين ، ولا يمكن أن يحصل في جسم إلا ويلزمه كمٌ مخصوص ومقارنات لأحوال مداخلية : من الوضع والكيف والأين وغير ذلك . ليس نفس مقارنة الجسم من حيث هو مقارنة الجسم حتى تكون الصورة متشابهة والمركب منها ومن الموضوع مختلفاً ، بل يكون هناك لنفس الصورة اختلاف مثل ما كان من خارج ، حتى يمكن أن ينقسم اتقسامات مختلفة ، وهذا هو الذي كان يحمل الصورة غير معقولة . ولو لم يجْهَلْ ، لكان في الموضوع الخارج معقولاً ، لأن الشيء ليس كونه عاقلاً إلا أن تحصل فيه الصورة من حيث هي معقولة . فلو كانت مع هذه الخاطلة معقولة [٩٦ ب] ، لكانت المادة يحصل فيها المعنى وهو معقول ، فكان يكون عاقلاً ، فتكون المواد الخارجة عاقلة .

(٣٦٤) مسألة : حكم في بعض المواضع أن النفس إذا تجردت عن البدن ولم يبق لها علاقةٌ إلا بآلها ، فأما يكون لها من الفعل والرأى ما يليق بذلك العالم ، وهو عالم اتصال

النفس بالمبادئ التي فيها هيئة الوجود كله فينتش به ، فلا يحتاج أن يفعل فعلاً من فكر أو ذكر لينال به كمالاً ، بل ينتش بنفس الوجود كله ، ولا يحتاج إلى طلب نقش آخر — فإشرح الحال فيه ؟ الجواب من خطه : الحدود الوسطى وما يجري مجراها ليس تحصيلها بالفكر على سبيل تحصيل الشيء المعلوم المكافئ والطريق ، بل على سبيل إعداد شركة لاقتناص ما يتفق طيرانه بقرب الممكن . والتعليم المورد في اكتساب القياسات هو تعلم الأعداد للشرك والمقاربة من موضع الرجاء ، ولو كان على سبيل الأولى لوصل إلى الحدود الوسطى متى شاء ، بل كان الفكر ضرباً^(١) من التضرع للإجابة أو القبول للفيض المناسب للتمثل في الذهن من الطرفين وما يشبههما ، وإنما تجيء الحدود الوسطى من الفيض الإلهي ، وربما جاءت حدساً من غير قلب الفكر للناسبات ، وربما جاءت من غير التفات أيضاً إلى الطرفين . وكلما كانت النفس أقل مسافرة في بقاع المقولات ، كان اقتناص الحدود الوسطى وما يشبهها أقل ، وكلما كانت أدرب بتلك المسافرة كان اقتناصها أكثر وطلوعها على النفس أسهل . وهذا التوق ليس إلا من جانب البدن ، فيرجى إذا كل الاستعداد وزال التوق أن يكون في غاية السهولة ، وليس هذا الاقتناص إلا ضرباً^(٢) من اتصال النفس بالمبادئ . وقد يتيسر للنفس الواحدة أن تلحظ عدة أوساط معاً ، فلا يستبعد أن يكون للنفس السعيدة اتصال بالمفارق غير محجوب ، لأن الحجاب أما لعقد الاستعداد ، وإما للعائق . فأما الجوهر المنفعل والجوهر الفاعل فلا يقتضيان الحجب . وإذا لم يقع عوق ، وقع الاتصال التام ، فقبل مثل نفسه .

(٣٦٥) مسألة : ماعنى اكتساب النفس الهيئة الإذعانية والاستملائية ، وكيف زوال الهيئات الرديئة عن النفس بعد المفارقة ؟ فإنه يظن أن بطلانها لا يكون إلا بالبدن ، كما أن حدوثها لا يكون إلا به . ثم لا يخلو سبب عدم تلك الهيئات : إما أن تكون هيئة النفس بطبيعتها أو بعض الأسباب البائنة^(٣) . وإن كان كذلك لما احتيج إلى تركيتها في البدن ، بل يكون كما يفارق ويتجرد بتخلص عن تلك الرذائل ، ويكون سواء وسخها ونقاؤها عند المفارقة . وأما أن يكون سبب عدم تلك الهيئات من الأسباب المتجددة كتناسخ أو تجديد حركات سماوية ، والتناسخ باطل ، فيلزم أن يكون البرى عن المادة مصكوكاً^(٤) متأثراً عن

(١) مهلة النقط تماماً .

(٢) م : ضرب .

(٣) م : ضربه شديداً ، والمعنى هنا : أصابه دق .

الحركات الجسمانية من غير توسط مادة . الجواب من خطه : نجد النفس التى لنا حالتى : صعبة مساعدة للشهوة والغضب ، وسهلة مساعدة . ونجد أعمالاً من الأعمال تزيد في ذلك ، وأخرى تزيد في هذه . ولو كان إحداها للنفس بذاتها لزمته هى ، واتفقت في كل نفس ، فإذا هى مكتسبة . وإنما اكتسابها بمزاولة أوهام البدن وأعماله وأفعاله ، وإلى هذا القدر يعلم من طريق الإن . وأما الظن بأن بطلانها يكون بسبب البدن كما أن حدوثها بسببه فظاهره غير ملائم للوجود ، فإن شيئاً واحداً لا يكون سبباً لحدوث شئ . وبطلانه [٩٧] مما إلا على أحد وجهيه : أحدهما أن يكون وجوده سبباً للأول ، وفقدانه سبباً للآخر ، وبهذا الوجه ؛ فيجب أن يكون فقدان البدن سبباً للزوال . والآخر أن يكون هو سبباً للآخرين بحالين مثل الماء إذا سخُنَ سَخُنَ ، وإذا بَرُدَ أَبْطَلَتْ تلك السخونة وفعل البرد . وقد يجوز أن يكون البدن سبباً للأخرين من وجهين ، لكن ليس ذلك بواجب لأنك إذا حققت وجدت الفاعل للهيئة ليس هو البدن ، بل هو مقدّم الهيئة واردة من خارج ، فإن الهيئات الجيدة والرديئة تتبع الاستعدادات فتعد من خارج . وفي هذا كلام طويل ليس يخفى على من يبحث هذا البحث ؛ وهذه الهيئات قابلة للأشد والأضعف ، وهى مما يتكون قليلاً قليلاً ، وينمى مع تكرار الأفعال ويضعف مع فقد الأفعال ، وليست مما يكون دفعة ولا بما يفقد دفعة ؛ ومن منمّياتها الفكر فيها ، وإثارة الشوق إليها ، وإن لم يكن فعل بدنى حركى ؛ والفيض الإلهى فاسخ للعقود الرديئة غاسل للأوساخ الخبيثة طبعاً ، إلا أن يكون عائق من فقد الاستعداد أو الاستعداد للضد بمقاوم يفعل الضد . فإذا لم تكن المنمّيات المذكورة والمقاومات الحافظة للاستعداد الردى الخبيث وجب الفسل وتبديل الإعداد ولم يجب الفسل بالسكينة حتى لا يبقى أصلاً أثرٌ . بل وجب الفسل للبلغ من حيث هو مبلغ ، ثم يستمرّ به الانتقال قليلاً قليلاً ، فإن مثل هذا ما لكثرة والمبلغ أقل للتأثير من القلة أعنى انكسار الكثرة أسهل من الإزالة ، فكان الضعف ههنا هو في جانب الزيادة ، أى أن يصير أضعف أسهل من أن لا تبقى قلة ، أى أن يبطل كونه كثيراً أسهل من أن لا تبقى قلة . ومثل هذا فإتاما يبطله السبب قليلاً قليلاً ، وذلك زمامى ، ويستعين بالغرض بعقد المنمّيات التى لو كانت لمؤقت تعويهاً تاماً أو غير تام . ثم مع ذلك فليس بممتنع عندى أن يستعين الفارق في ذلك بحجم من السماوية ، وبضرب من التخيل للأضداد ؛ كما أن الفكرة فيها وتشوقها قد كان من المنمّيات ،

كذلك أضعافها من التخيل قد يكون من المُحَقَّات . ثم يجوز أن يكون هناك معاوان^(١) خفية علينا من أمور روحانية أو قوى نفسية سماوية ، فإن أكثر أمور الآخرة خفي علينا . وبالجملـة ، فإنه إنما لا يجب بطلانه دفعةً لأن المادة لا تكون مستعدةً أول الأمر لقبول تام لفعل التام ، بل للكسر . وكما قلت حدث استعداد آخر وقوى على الفاسل أكثر ، وكذلك على تدرج الانفعال إلى أن يفقد . وكل ما يقبل الأشد والأضعف فليس انفعاله في الاستحالة على هيئة واحدة سواء كان شديد المقاومة أو ضعيف المقاومة ، بل يكون ضرورة في زمان ربما أسرع وربما أبطأ — يُتَلَمَّ هذا من تأمل أصول طبيعية في أمثال هذه المسألة .

(٣٦٦) مسألة : ما وجه الاستغفار للعوى والترحم لهم ؛ وبالجملـة استعداد الفيض الإلهي بالأدعية ؟ الجواب من خطه : لعل هذا من المعاوان المحققة للهيات بتأثير من أوهامنا يتعدى إما إلى تلك النفوس ، وإما إلى أمور خفية علينا تكون معاوان .

(٣٦٧) جواب عن اعتراضات عليه في الشعور بأنفسنا : اعلم أن نفس الإنسان تشعر بذاتها بذاتها ، ونفس الحيوان الآخر يشعر بذاته بوجهه في آله ووجهه كما يشعر بأشياء أخرى بحسّه ووهمة في آلاتها ؛ والشئ الذى يدرك المعنى الذى لا يحس من حيث له علاقة بالمحسوس هو الوم في الحيوانات [٩٧] وهو الذى يدرك به النفس ذاته لا بذاته ولا في آله التى هى القلب ، بل في آله الوم بالوم كما يدرك ، وبآله معانى آخر ، فتكون ذاته فيه مرتين : مرة في آله ذاته ، ومرة في آله ووجهه . وهو مدرك من حيث هو في آله الوم ، فإذا لم يكن شئ مما ليس له ذاته بمدرك لذاته بذاته ، ولا نفس الحيوان . بل ربما أدرك ذاته غيره في غير موضعه . وكان ذلك الغير قوة له ، قد قلت واسترخت . وبقى ههنا بحث آخر : لم صار بعض قوى الأجسام يدرك ما يحصل في موضوعه من الهيات عن غيره كالوم ، وبعضه لا يدرك ؟

(٣٦٨) على أى وجه تستكمل النفس بالبدن والحواس استكمالاً ، حتى تستعد لقبول السكال من العقل الفعال ؟ أعنى : كيف تصير بمطالعة المحسوسات مهياةً لقبول فيض من فوق ؟ وبالجملـة : كيف يصح أن يستكمل ويشرف بما هو أخس منه ؟ فإن كونه مستعداً حالة شريفة صارت النفس بها أشرف منها وهى غير مستعدة . الجواب من خطه : هذه المعانى يصعب علينا اعتبارها ببرهان لم بسبب قصور أفهامنا ، ليس بسبب الأمر في نفسه . وإنما

نصير إلى إثبات الأحكام فيها من جهة الوجود وطريق الإنّ . وحينئذ تتأمل أيضا المقدمات الداعية إلى القول بنقائضها فنفسخها . وقد وجدنا الاعتبار الحسى مبدأ الأحكام عقلية . فإما أن يكون من شأن وجود ماهيات ما في الحس مخلوطة أن يفعل في العقل تلك الماهيات مقشرة ، وإما أن يمد لقبول تلك الماهيات مقشرة من مبادئ آخر . وكذلك الحال في الهيئات التي تحصل للنفس من مزاولة أفعال بدنية والفكر على وجه الرغبة فيها . وتفصيل الأمر في أن الحق : أي الاثنين ؟ — هو صعب وليس مما لا يتوصل إليه بطلب الفكر . فإما أن الأخس كيف يفعل في الأشرف فكما تفعل الصورة المادية في الحس ، والصورة الحسية في الخيال ، وكما تذلل الشهوة عن الغضب وكما يذهل الحس عن العقل . وليس يتعلق الفعل والانفعال بتمايز الفعل عن المنفعل بشرفه ؛ ولو كان كذلك لما فعل السم في الحيوان ، بل يتعلق بقوة الفعل والانفعال . وأما أن الشيء أشرف جوهرًا من حيث اعتبار آخر فلا مدخل له في الفعل والانفعال . وكثير من الأمور الشريفة مبادئها وأسبابها أمور خسيسة . تأمل الحال في الكائنات ! وهذا الضرب من الكلام المبني على الشرف والضمّة إما خطإي وإما جدلي إن كان أقوى . ولعل النفس من حيث هي مستعدة أخس من غيرها من حيث تلك بالفعل . وليس يبعد أن يكون الشيء في جوهره أشرف من غيره ، ثم يكون بحال من أحواله أخس سواء كان لازماً أولاً لاحقاً عرضياً . وبالجملة ، فإن الشيء من حيث هو مستعد ، إنما يشرف بما هو مستعد لأمر أخس وبعلة باستعداده . وأما بما يستند إلى شيء بالفعل فله يكون أخس منه من حيث لذلك كما له بالقوة ، ولهذا كماله بالقوة ، وإن كان الكمالان والنسبة إليهما بالعكس .

(٣٦٩) مسألة في المقولات وأنها لا تحل الأجسام ، وجواب المتشكك تشكك عليه فقال : إن كان يجوز أن تحل الأعراض الأجسام وهي بسيطة : فلم لا يجوز أن تحلها المقولات وهي بسيطة ؟ الجواب : إن الأجسام لا تحل الصور والأعراض من حيث هي واحدة وبسيطة ، لا المقولات [١٩٨] ولا غير المقولات . ثم المقولات قد تنقل من حيث هي بسيطة وواحدة . وما يحل الأجسام من الصور والأعراض لا تحلها من حيث هي بسيطة وواحدة . وإنما تشكك في أنه حسب أنه سلم له أن صوراً غير منقسمة تحل الأجسام من حيث هي غير منقسمة . وهذا لا يكون ولا يمكن . وأيضاً ، فإن الصور والأعراض إذا قيل لها إنها بسيطة فليس يُقنى بها أنها

في وجودها لا تنقسم ، بل شيء آخر . وظنه أيضاً أن لها صوراً بسيطة بمعنى أنها لا تنقسم ثم يعرض لها الانقسام ظن غير مُحَصَّل . وظنه أن هذا الخلف يلزم في الصور والأعراض : فإنها تنقسم بالعرض ، ولا تنقسم بذاتها — غير واقع ، لأن النع إنما هو لنفس الانقسام ولو بالعرض ؛ فإنه يقول : المعقول يحصل في موضوعه من حيث هو واحد من حيث لا ينقسم لوحدايته ؛ ولا شيء من الأشياء التي تعرض للأقسام أو يحصل لها كيف كان يحصل لها من حيث لا يقبل القسمة ، بل لو كان مثلاً شيء لا يقبل القسمة في نفسه يعرض لجسم صار ينقسم بسببه . فالشيء من حيث هو في جسم لا يكون إلا بحيث ينقسم . والمعقول من حيث هو واحد ، معقول هو من حيث لا ينقسم . فالشيء لا يكون في الجسم من حيث هو معقول . ويجب أن تعلم أن جزء صور الجسم وعرضه شرط في تلك الصورة والعرض ، وأن الصورة والعرض الجسمين الواحد منهما بالفعل كثير غير متناه بالقوة . وهذه الأحوال غير ملائمة للمعقولات . والذي كان ذكر المتشكك أن الأمر في المعقول كان خلفاً ، ففي الصور والأعراض هو أيضاً خلف ، فليس كذلك . فإنها كلها تنقسم وأجزاؤها تقوم شخصياتها ، وليس شيء منها بسيطاً وخَدَانِيًّا^(١) ، إنما هو بسيط بوجه آخر . ومثال في هذا المعنى أيضاً : الصور المعقولة إنما هي معقولة لما هي عليه في الجوهر العاقل ، وإذا كانت منقسمة فاقسمت ، حصلت هناك غيرية من حيث هي في العاقل ، فإذا عقلت كذلك ، عُقِلَ الفرق لاحالة بين الاثنين وبين المجموع وبين الواحد . فإن لم يكن إلا اختلاف شكل ومقدار بحسب ما يكون لما هو فيه وكان ذلك داخلًا في المعقول أى في ماهيته من حيث هو معقول ، وجب أن يكون عروض الانقسام يحمل الصورة معقولة ، أعني اختلاف الشكل والقدر والعدد ، وذلك غير واجب فيما ليس له شكل وقدر ، وغير واجب أيضاً أن تكون كل جهة الاختلاف فيما له شكل وقدر وعدد ؛ فإن لم يكن داخلًا فيجب أن لا يكون هناك خلاف بين الشيء وبين ما ليس هو ، أى بين الكل وبين الجزء وبين جزء وبين جزء . ونقول بمباراة أخرى : كون الصورة معقولة هي أن تكون في الجوهر العاقل ، وكونها مختلفة في المعقول هو أن يكون لها في ذاتها وفي عقله اختلاف ، وكونها ممكنة فيها الغيرية هو كونها ممكنة أن يحدث فيها في العاقل لها غيرية ، وذلك غير اعتبارها بحال الوجود . وكونها ممكنة أن تنقسم في المعقول هو كونها ممكنة أن تتناثر في المعقول بحسب جزء كليهما . فإن كان ليس لها ذلك إلا بحسب

الشكل والقدر والمعد فليس أن تُتعلّق في قابل للانقسام إلا بحسب الشكل والقدر والمعد؛ لكن للصّور أن تُتعلّق من جهة أخرى . فإن كانت تتعلّق من تلك الجهة في منقسم فعى قابلة للتغاير والاختلاف ، لا بحسب الشكل والقدر والمعد . فإذا كل صورة معقولة لا اختلاف فيها [٩٨ ب] في المعنى قد تقبل اختلافًا في المعنى ، وتنقسم إلى غير متشابهين لا يشابهان الكل في المعنى ، ليس في القدر والمعد ، وليس كذلك .

(٣٧٠) مسألة في إثبات النفس على الطريقة التي تشكّكَ عليه فيها من الشعور بالذات عند الغرض الذي فرضه وشرحه في كتاب « الشفاء » . قال : الحصل يلزمه أن يتمتع ذاته وشعوره الآن بذاته ، فيتأمل أن شعوره بأنه هو وأن له أعضاء وأفعالاً منسوبة إليه هو شعور بهويته من طريق الحس ، أو من طريق الاستدلال . والذي يقع له أنه هو : أمر جلته هذه أو شيء غير تلك الجملة ؟ وكيف يكون الشعور به الذي هو ذاته الجملة ، وكثير عن يشعر بوجود آنيته لا يشعر بالجملة ، ولولا التشرّيح لما عرّف قلب ولا دماغ ولا عضو رئيس ولا تابع . وقبل ذلك كله فقد كان يشعر بآنيته . وأيضاً فإن الشعور به يبقى مشعوراً به حيناً ينفصل مثلاً شيء من الجملة انفصلاً لا يحس به ، كما يسقط عضو من مجزوم خُذِرَ . ويجوز أن يقع له ذلك وهو لا يحس به ولا يشعر بأن الجملة تغيّرت ويشعر بذاته أنها ذاته كما كانت لم تتغير . وأما الشيء من الجملة غير الجملة فإما أن يكون عضواً باطنياً أو يكون عضواً ظاهراً . والأعضاء الباطنة قد تكون غير مشعور بشيء منها . والآنية مشعور بها قبل التشرّيح ، وما يشعر به غير ما لم يشعر به ، وانمضو الظاهر قد يعدم ويتبدل ، والآنية المشعور بها واحدة في كونها مشعوراً بها وحدةً شخصية . ثم كيف يمكن أن يقال إن الوصول إلى الشعور بالذات إنما هو بالحس ، والحس ينال الظاهر الذي هو الذات المشعور ، والأعضاء الباطنة السليمة لا تتّصلح ، وإن تلاقت ؛ ولا للنفس السليمة فإن النفس السليمة المطلقة السلامة هو الذي لا يحس بحركة الأعضاء فيه . وكيف يمكن أن يقال إنه باستدلال من الأفعال ؟ وذلك لأن الفعل إذا أخذ مطلقاً دل على فاعل مطلق غير معين ، وإذا أخذ مقيداً بالتشخيص مثل فَعَلْتُ وفعلك ، يكون المنسوب إليه جزءاً من مفهوم الفعل المقيد ، والشعور بالجزء قبل الشعور بالكل ، وعلى أنك تعلم من نفسك أن هذا الشعور لم تكسبه من طريق الاستدلال من فعلك ولا من طريق الاستدلال من حالك إذا كان اعتبارك سديداً .

(٣٧١) سُئِلَ : بأي قوة نشعر بذواتنا الجزئية ؟ فإن النفس إحدا كما للعاني : إما بالقوة العقلية ، والشعور بالذات الجزئي ليس هو يعقل ؛ أو بالقوة الوهمية ، والقوة الوهمية تدرك معاني مقترنة بمتخيلات . وقد بين أنى أشعر بذاتي وإن لم أشعر بأعضائي ، ولم أتخيل جسني . فأجاب : قد بان أن المعنى الكلي لا يدرك بحسب ، وبأن أن المعنى الشخصي الذي تشخصه بالأعراض الهيولانية نحو القدر المحدود والوضع المحدود لا يدرك بغير جسم ، ولم يبين أن الجزئي أصلاً لا يدرك بغير جسم ، ولا أن الجزئي لا يقلب في حكم الكلي ، بل الجزئي إذا كان تشخصه ليس بقدر ووضع وما يشاكلهما فلا مانع عن أن يشعر به — أظنه العقل . ولم تبن استحالة هذا في موضع ، ولا بأس بأن يكون سبب ذلك الشخص هيولي وأسر هيولاني بوجه ما إذا لم تكن الهيئة اللازمة للشخصه نفسها هيولانية ، بل كانت من الهيئات التي تخص ما ليس يحسب بتشخصه ، إنما لا يدرك العقل أو النفس العاقلة جزئياً مشخصاً بهيئات مقدرة هيولانية . وأما ما خلا ذلك فقد يدرك ويدرك هذا أيضاً إذا قشره عن الأمور المخصصة ، أو أضاف إليه [١٩٩] الأمور المخصصة مأخوذة كلية ؛ والأمور المتجردة إما شخصيات نوع تتميز بخواص وتذكر ذواتها كما هي ، وإما أفراد ليس ينقسم نوعها بمخصصات بل النوع في ذات واحدة ليس يحتاج إلى أن يتميز إلا بالنوعية ، فهذه تدرك أيضاً ذواتها بنوعيتها . ثم ههنا نظر : في أنها هل تدرك الصنف الأول بشخصيتها ؟

(٣٧٢) سُئِلَ : كيف أعقل ذاتي ، والمعقول هو المعنى الكلي القائم ؛ وأنا إذا عقلت ذاتي فقد تجردت ، وحينئذ أكون قائماً بحدّي مقام الكلي ، وكل قائم بحدّه مقام الكلي فإنه مجرد لا تخاطله قوة الانفعال ؛ فكيف يدخل حينئذ على ذاتي ما يمنعه التجرد الذي له ؟ فأجاب : إن لم يُسمَّ هذا الشعور بالذات عقلاً ، بل حُصَّ اسمُ العقل بما كان من الشعور للكلي المجرد ، كان للقاتل أن يقول : إن شعوري بذاتي غير عقل وإني لست أعقل ذاتي . وإن سُمِّي كل إدراك من تجرد القوام عقلاً ، لم يُسمَّ أن كل معقول لكل شيء معنى كلي قائم بحدّه ، بل لعله إن سُمَّ قائماً يُسمَّ في المعقولات الخارجة . على أن حق هذا أن لا يُسمَّ مطلقاً . فليس كل شيء له حد ، وليس كل معقول إنما هو متصور بسيط ، بل قد يعقل الشيء بأحواله فيُدرك حدّه مخلوطاً بموارضه . وكذلك إذا عقلت ذاتي عقلتُ حداً مقروناً به عارض لازم . على أن الواجب أن قولنا أن المعقول هو الكلي أي من الأمور المختلطة المشتركة فيها ، وإنما

المقول على الإطلاق الذى يم كل شيء ماهيته مجردة أو مقرونة بما يعقل معه ؛ ثم يعرض فى بعض الأشياء أن تكون تلك الماهية كلية مشتركة فيها بقوة أو فصل ، وبعضها لا يكون كذلك .

(٣٧٣) لعل العقل الذى يدرك المقولات ليس يعنى به مجرد الشعور المجمل بالذات ، بل بعد ذلك . فليُفكَّر فيه .

(٣٧٤) سئل : هل تشعر الحيوانات الأخر سوى الإنسان بذواتها ؟ وما البرهان عليه إن كان كذلك ؟ فأجاب : يحتاج أن يُفكَّر فى هذا . ولعلها تشعر بذواتها بآلات أو لعل هناك شعوراً بأمر مشترك من الأخطال ، أو لعلها لا تشعر إلا بما يحس ويتخيل ولا تشعر بذواتها وقواها ولا أفعال قواها الباطنة . يجب أن يفكر هذا .

(٣٧٥) سئل : لى شعور بأنى أبصرت ، أعنى هذا الإبصار الجزئى ، ولا شك أن للحيوانات الأخر هذا الشعور إن كانت تشعر بذواتها . فبأى قوة أدرك هذا المعنى ؟ وكيف الحال فيه ؟ فأجاب : لعل بينى وبين إبصارى آلة جسمية بارزة ، وبين إبصارى لإبصارى آلة جسمية باطنة : ولعل بين إدراكى لذاتى وبين إبصارى غيرى أو بين إبصارى لإبصارى غيرى فرقا . ويجوز أن يتوسط بينى وبين إبصارى غيرى وبين إبصارى لإبصارى أيضاً لغيرى الذى هو غيرى متوسط ، ولا يجوز أن يكون بين ذاتى وبين إدراكى لذاتى متوسط . ثم ههنا كلام طويل نسأل الله أن يوفقنا لقضائه على وجهه بكآله ؛ فامن توفيق إلا بالله جلت عظمتة .

(٣٧٦) سئل فى بعض المواضع أن ما يعقل غيره فيجب أن يعقل ذاته ، ولم يرهن عليه . فأجاب : إذا كان يعقل أنه عقل غيره ؛ وللقدم واجب .

(٣٧٧) سئل : قيل إن الصورة الكلية القائمة بمجدها إذا حصلت لشيء آخر صار ذلك الشيء بها عقلاً ، والشيء إنما يصير عقلاً بأن يتجرد غاية التجرد ؛ وكيف يدخل على شيء غير مجرد ما يجرده ؟ فإن قوله يصير به الشيء عقلاً معناه : يصير به الشيء مجرداً . فأجاب : معنى [٩٩ب] « صار » ليس أنه صار حينئذ ، بل معناه أنه دل على كونه كذلك . وهذه كلمة تستعمل مجازاً .

(٣٧٨) سئل عن البرهان على أن العقل الذى لم تهذب ولم تكمل لا تدرك المقولات

بعد المفارقة . فقال : لأنها لو لم تَحْتَجَّجْ إلى العقل بالملكة وحصول المبادئ لها إلى البدن ، لكان يمكن أن يتوصل إلى المبادئ من غير الاعتبار . ولا شك أن العقل بالملكة مهينٌ للعقل بالفعل وأن بعض العقل بالفعل أيضاً يحتاج إلى زيادة على الملكة ، فإنه يحتاج بعد العقل بالملكة إلى اعتبارات جزئية . فاما التقدير فلا أعرفه ، ولعله أن يتمكن من تصور المفارقات . (٣٧٩) سئل عن البرهان على أن النفوس الكاملة تعقل بعد المفارقة — فقال : إن العقل بالفعل اتصال النفس من جهة قوتها العاقلة بالمبدأ المفارق الذي لك أن تسميه العقل الفعّال . فإذا حصل استعداد كامل وكان الفعل غير محبوب بذاته وكان بعض ما يشغل عن جهة الفاعل قد زال — وجب الإعطاء والقبول .

(٣٨٠) تُشَكِّكُ عليه بأن النائم لا يشعر بذاته ، فقال : النائم يتصرف في خيالاته كما كان في اليقظة يتصرف في محسوساته ؛ وكثيراً ما يتصرف في أمور عقلية فكرية كما في اليقظة . وفي حال تصرفه ذلك يشعر بأنه هو ذلك المتصرف كما هو حال اليقظة ، فإن انتبه وذكر تصرفاته ذكر شعوره بذاته ، وإن انتبه ولم يذكر ذلك لم يذكر شعوره بذاته ولم يكن ذلك دليلاً على أنه لم يكن شاعراً بذاته . فإن ذكر الشعور بالذات غير الشعور بالذات ، بل الشعور بالشعور بالذات غير الشعور بالذات ، واليقظة أيضاً قد لا يذكر شعوره بذاته إذا لم ينحفظ في ذكر مزاوالات كانت له لم يفغل فيها عن ذاته .

(٣٨١) تُشَكِّكُ عليه بأن ما لم يُتَخَيَّلْ لنا هيئة أعضائنا في النوم ، لم نشعر بنواتنا . قال : قد سلف أنا لسنا نشعر هيئة أعضائنا البارزة ونشعر أننا نحن ، وإن تغيرت هيئة أعضائنا الشخصية في اليقظة حقيقة وفي النوم مجازاً ، فليس المشعور به الواحد الغير المتبدل هيئة الأعضاء . ولا يجوز أيضاً أن يكون أسراً كلياً ينحفظ مع كل تبدل انحفاظ الكلى ، لأن المشعور به جزئى . ولا يجوز أن يكون أسراً شخصياً ينحفظ مع التبدلات انحفاظ الجزئى المقارن للتبدلات من شيء من أعضائنا — قد يُبَيِّنُ ذلك ، فهو إذن شيء آخر . وأيضاً فنهَبُ أنا لا نشعر بذاتنا ما لم يُتَخَيَّلْ لنا هيئة أعضائنا في النوم : هل تدل هذه القضية إلا على المقاربة بين الشعور وبين التخيل ؟ ولا مانع من أن يكون شعور شيء يقترن به تخيل شيء^(١) ، وليس في ذلك ما ينقض المذهب أو المقدمة ، فإنه ليس كل ما لا يكون الشيء ما لم يكن هو هو الشيء .

(٣٨٢) مسألة : شئ عما ذكر في مواضع من أنه محال أن تنفد الصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها لا في مادة . الجواب : إنما هو محال لأن الوجود معنى يقع على الأشياء بتقدم وبآخر . ومعنى الوجود حظه من الوجود أكد مثل الجوهر والقائم بنفسه ، وبعض المعاني وجوده في الدرجة التأخر : وكل ما هو علة بالذات فإن حظه من الوجود إما مساو لحظ المستفيد منه إن أمكنه ذلك ، وإما أسبق منه وأؤكد . فإلى من الوجود حظ القوام بنفسه فليس يجوز أن يكون غيره ينال منه حظ القوام بنفسه ، لأن العلول يجب أن لا يكون أكد وجوداً [١١٠] من العلة ، وأيضا فإن الصور الجسمية تفعل بتوسط المادة ، وذلك يتم بوضع . ومعناه أن الصورة إذا كانت قائمة بالمادة ، كان مصدر الأفعال عنها قوامها ونحو وجودها ، وكانت المادة تخصص أفعالها بأن يكون لها مبدأ توسط ، وإلا لسكنت القوة يصدر فعلها عن ذاتها من غير مشاركة المادة ؛ فكأن فعلها أتم في الوجود من ذاتها ؛ فيجب أن تكون أفعال القوى المادية مخصصة بما لها من كونه مادية ، فتكون تفعل فيما لمادتها إليها نسبة ما ، ولا تفعل فيما ليس لمادتها إليها نسبة . ولذلك لا تفعل في البعيد جداً وفي المستور وفي الذي ليس في وضع ما خاص . وأما ظن أنه لو كان الأمر على ما قيل في تخصص أفعال القوى الجسمية بنسب حقا ؛ لكان لقالبي أن يقلب فيقول : وغير الجسم لا نسبة له إلى الجسم ، فلا يكون منه الجسم . الجواب : إن الشيء إذا صار قوامه بتوسط المادة صار ما يصدر عن قوامه مخصوصاً بتوسط المادة . وإنما يكون بتوسط المادة مما تقتضيه الخاصة للمادة من الوضع سواء كان في القوام أو في صدور الفعل . والشيء الذي ليس بجسم إذا فعل في الجسم فليس لانه نسبة له إلى الجسم ، بل له نسبة ما إلى الجسم ، إلا أنها ليست تختلف . فذلك إذا حصلت المستعدات لم يفتقر إلى شيء غير النسبة التي بين غير الجسم وبين المستعدات ؛ فذلك تشابه الانفعالات . وأما الشيء الذي صار قوامه معلقاً بالموضوع ، ومصدر فعله معلق بما به قوامه من الموضوع . فليس يكنى وجوده ووجود المستعد كيف كان ، بل أن يقع على حالة يكون للموضوع بوضعه فيها توسط . وذلك التوسط غير متشابه ، فإن أوضاع الجسم من الأجسام الأخر غير متشابهة ، وتوسط الموضوع بين القوة التي فيه وبين الأجسام الأخر غير متشابهة — ليس كوجود الجوهر الروحاني بالقياس إلى كل جسم مستعد ، ولذلك يختلف تأثير الأجسام بحسب القرب والبعد . وتوسط الموضوع بين القوة وبين ما لا وضع له التوسط الخاص

بالموضوع محال، فإن توسط الموضوع بين القوة وبين ما لا وضع له أصلاً لا زيادة معنى له على وجود القوة، وإن ذلك لا يضيف إلى وجود القوة شيئاً أصلاً إن رفقنا لوازم الوضع، فتكون حينئذ القوة؛ وإنما قوامها بتوسط الموضوع يصدر عنها فعل بلا توسط الموضوع، فليس المخرج إلى أن يكون المنفعل ذا وضع هو النسبة مطلقاً حتى يمكن أن يقال في جانب الفاعل الروحاني ما قال، بل نسبة ما يفعل بتوسط موضوعه. وهذه النسبة لا توجد بين القوة وبين ما لا وضع له وإن وجدت نسب أخرى، وإذا لم توجد لم يوجد الفعل والانفعال. وأما الروحاني فليس يحتاج إلى تخصيص حاله، حتى يفعل به، حتى إن لم يكن ذلك التخصيص لم يتم الفعل والانفعال، بل يكفيه وجود ذاته في أن يكون فاعلاً في المستعِدَّات. وأما هذا فيحتاج إلى توسط الموضوع، وذلك لا يتم فيما بينه وبين ما لا وضع له. وبعبارة أخرى: مصدر فعل القوة الجسمانية قوامها وجودها؛ وقوامها وجودها بالموضوع؛ فمصدر فعلها يكون بالموضوع وحيث الموضوع. وفي الشيء الذي له النسبة الخاصة بالموضوع النسبة التي تكون للموضوع من حيث هو جسم أو جسماني، وبالجملة من حيث هو ذو وضع، فلا بد من توسط الموضوع [١٠٠ب]، — لا على أن يفعل، بل على أنه يفعل به. والأشياء البريئة عن المادة لا تكون في الموضوع موصلًا للتأثير إليها متوسطاً في التأثير، بل إن قصد إليها فعل فمن القوة لا من حيث هي ذات وضع ومن حيث لها موضوع. وقد مُنِعَ هذا. وأما فعل الأشياء البريئة عن المادة في ذوات الوضع فإنما هو فعل يصدر عن وجود ذواتها مطلقاً في المستعِدَّات ولا يحتاج إلى أن يكون لها حال حتى يفيض فعلها حاجة المادية إلى أن تتوسط موادها. فإن قال قائل: فالأجسام تحتاج في انفعالها إلى توسط من موادها فهو غلط، لأن المادة هي النقطة نفسها، لا المتوسطة بين المنفعل وبين غيره؛ وهناك لم تكن هي الفاعلة بل المتوسطة؛ والشيء الذي فيه قوام الفاعل، فالشيء الذي إنما يفعل الفاعل وهو فيه يفعل حيث هو وحيث له نسبة وضعية.

(٣٨٣) سئل: كيف تؤثر النفس في البدن والنفس لا وضع لها، وقد بين في مواضع أن ماله وضع لا يؤثر فيها لا وضع له؟ فأجاب: ما بين كذا، بل بين أن ما ليس له وضع لا علاقة له مع ذي وضع؛ فإن قيل في موضع ما ليس له وضع واقتصر على هذا القدر فقد عني به ما هو مجرد بذاته وعلاقته في وجوده أو حدوثه.

(٣٨٤) فصل من خطه : إن كانت صور العناصر تفعل بلا توسط ما يحدث فيها من المزاج تَمَقَّتْ بلا مزاج ، ولعلقت صورة النار ما تفعله صورة الماء ، وإن كانت تفعل بالمزاج فتفعل بكسر إفراطات الكيفيات فعلا هو كسر إفراطات أفعالها . وليس شيء من كسر إفراط أفعال الكيفيات صورة عظم ولا لحم ولا عصب ؛ وإن كان اختلاف ذلك بسبب اختلاف الآلات ، والآلات أيضا معلولة للمزاج ، — نُقِلَ الكلام إلى الآلات . ولو كان تحريك الروح بسبب قوة مزاجية فيه تحريك الجسم كتحريك إلى جهة واحدة . فإن المزاج الواحد مقتضاه واحد .

(٣٨٥) من خطه : بذور المحرك إما أن تحرك بقوة ترسلها إلى التحريك تكون هي الحركة القريبة كما نظن أن النار تحرك ما يتصمد بأن يسخن ، وأما باللازمة كما يعتقد في المدفوع المصاحب ، وأما لاعلى أحد الوجهين . المحرك الذي يحرك بإرسال قوة فهو محرك غير قريب . المحرك يختلف فعلا : إما لأنه كثير غير واحد ، فيقوى الواحد منه على تحريك قدر من صنف واحد دون قدر ، أو تحريك جنس ونوع وطبع غير جنس ونوع وطبع ، وإما لأن المنفعل المتحرك يختلف فيختلف انفعاله عن الواحد ، وإما لأن النرض مختلف والحاجة في وقتين من جنس واحد مختلف لمحرك واحد . المنفعل يختلف إما بسبب وجوده وعدمه بأن يكون تارة أكثر ، وتارة أقل ، أو معلوما أو بحسب كيفية بأن يكون مثلاً تارة أزم لوضعه ، وتارة أبرأ منه : أو يكون مثلاً تارة أنفذ في المسلك ، وتارة أعصى .

(٣٨٦) الموضوع للتحريك إما أن يكون تأثير المحرك فيه مقداراً بحسب الحاجة فيحرك منه مقداراً دون مقدار ، كما يعتقد من أن الطبيعة تُفرغ في البحران من الدم مقداراً دون مقدار بحسب الحاجة مع إمكان دفع الباقي ؛ وإما أن يكون التأثير غير مقدر بل بحسب انفعال المتحرك ، وبقدر ما يمكن أن يتحرك .

(٣٨٧) الأشياء المختلفة في المزاج والكيفية قد تبعد فيه حتى يكون المزاج يشتد فيحدث في الشيء ميلٌ بسببه إلى جهة [١٠١] ما ليس يحدث لما لم يشتد مثل أن الرصاص يسخن فلا يحدث فيه ميل إلى ما فوق ، وقد يسخن حتى يحدث فيه ميلٌ ما إلى فوق . والأول لا يتزعم من مخالفة ما هو دونه في الاستعداد ولا يخالفه في الميل بالفعل .

(٣٨٨) ما لم يختلف الميل بالفعل لم يختلف في الانفعال عن القاسر ، فإن القدر من

الماء المُسَخَّن الذي لم يبلغ أن يحدث له ميلٌ بالفعل إلى فوق يحتمل من القاسر ما يحتمله قدرٌ مثله باردٌ .

(٣٨٩) قد يقع اختلاف في الاستعدادات غير محسوس التفاوت فيجب أن تكون كالاتها غير محسوسة التفاوت .

(٣٩٠) إذا تحركت أشياء من الحركات إلى اجتماع ما ، فإما أن يكون كيف اتفق ، وإما أن يكون إلى نسبة ما بينها محفوظة .

(٣٩١) إذا تحركت أشياء إلى نسبة ما ثم اختلفت في عدة أشخاص وزالت عن النسبة زوالاً ما ، فيكون إما للفاعل المختلف بالعدد ، وإما للموضوعات المتحركة .

(٣٩٢) إذا كان الحرك واحدًا والمادة غير مختلفة والفرض واحدٌ ، لم يختلف ما إليه تنهى الحركة .

(٣٩٣) إذا كان الفرض واحدًا والمادة مختلفة اختلافًا متباعدًا ، وليس استعمالها مقداراً بحسب الحاجة بل بحسب الانفعال ، كان الذي إليه الحركة مختلفاً اختلافًا متباعدًا .

(٣٩٤) في هذا بعينه : إن كان الاختلاف ليس متباعدًا أمكن أن يكون الاختلاف ليس متباعدًا .

(٣٩٥) وإذا لم يكن الاختلاف متباعدًا والمسألة بمجالها ، لم يمكن أن تكون المادة والمنفعل مختلفاً اختلافًا متباعدًا ، وبالعكس .

(٣٩٦) تكون جزئيات الحيوان والنبات إما أن يكون من مواد لها مجتمع الاختلاف فيها إما مطلقاً وإما بحسب تمكن الاستعمال الموجه نحو الفرض ، أو يكون من مختلف ؛ وكل ذلك إما أن يكون الحرك واحدًا أو مختلفًا .

(٣٩٧) إن كان الحرك واحدًا فيها والمادة على إحدى حالتى الاتفاق ، لم يمكن أن تكون للمنفعلات حين يكمل فيها الفرض إلا شباهاً في كل شيء ما لم يعرض سبب خارج ، أو أشباهاً في النسبة دون السكم إن كان هناك عَوَزٌ في المادة واختلاف في السكم ليس صائراً بحسب تقدير الحاجة . إن كان الحرك فيها واحدًا والمادة متباعدة الاختلاف وجب أن يكون ما ينتهى إليه التحريك متباعد الاختلاف ليس يحفظ النسبة .

(٣٩٨) إن لم يكن ما ينتهى إليه التحرك فيها متباعد الاختلاف والمادة متباعدة

الاختلاف ، فالمحرك غير واحد بل مختلف في القوة والنسكن .

(٣٩٩) جزئيات الحيوان من نوع واحد : إما أن تكون من جميع مواد البدن أو الفصل . ولو كان من جميع مادة البدن فإما أن يكون على تمكن التقدير بحسب الحاجة ، أو على وجوب الفعل والانفعال بحسب وصول الفاعل إلى المنفعل . ولو كان بحسب الثاني لكان تنجذب المواد كلها فيرق البدن المتكون منه ، فإذن هو بحسب التقدير . وأيضا لو كان من الفصل الذي يمكن أن يفصل من البدن ويبقى الباقي كفاية للحياة ليرق البدن . فإذن هو من الفصل . (٤٠٠) الفصول متباعدة الاختلاف والكائن من الجزئيات غير متباعدة الاختلاف ، فإذن ليس الفعل والانفعال بحسب الوجوب ، بل بحسب التقدير .

(٤٠١) المواد مطيعة بحسب قسمة التقدير ، والكائنات فيها اختلاف وإن لم يكن متباعدة ، فوجب أن يكون بحسب اختلاف الفاعلين الأقربين ؛ فإنه إن كان الفاعل القريب واحدا والنسكن من التقدير واقعا لم يقع اختلاف أصلا كما علم .

(٤٠٢) الفاعل الواحد إذا كان [١٠١ب] سببا لهذه فإما أن يكون بإرسال قوة ، وإما أن لا يكون . فإن كان بإرسال قوة فالمحرك القريب القوة ، وإن لم يكن بإرسال القوة لم يميز أن يقع اختلاف أصلا أو وجب أن يقع اختلاف متباعد .

(٤٠٣) الأمور الخارجة النَّاتِيَّة لا تختص بمنفعل دون منفعل والمحرك لمزاج الحيوان مختص ؛ فليس هو إذن من المفارقات للموضوع والمباينة لها ؛ فهو إذن قوة فيها .

(٤٠٤) سئل : ما المانع من أن يكون ما نشعر به من ذواتنا المزاج الخاص بكل شخص ؟ الجواب : لأنه صح أن النفس ليس بمزاج ، وأنا لا نحس ذواتنا كيفية .

(٤٠٥) سئل : ما البرهان على أن الذي يبصر ويسمع ويتوهم ويتخيل ويفكر ليس هو المزاج ؟ ولم يجب أن يكون جامع أخلاط الحيوان هو النفس ؟ الجواب : لأن كل واحد من هذه تثبت واحدا بعينه ، والمزاج يتبدل ، ولو لم يثبت التخيل واحدا بعينه لكان التخيل القديم يبطئ ، فيحتاج إلى استئناف اكتساب بالحس . وليس لقاتل أن يقول : المزاج لا يتبدل إلا شيئا قريبا ، فإنه إن تبدل قليلا وأقل قليل فليس هو عين الأول . لكنه يجوز أن يفعل في إعداد المادة لحفظ الصورة أو صلاحها للصورة الواحدة فعل الأول ، لأن الأشياء المتباعد قد تشترك في فعل واحد ؛ فكيف التشابيه !

(٤٠٦) سئل : هل يجب أن يكون لكل عضو على مزاج خاص كالدماع والقلب والمعين ، جامع خاص لأخلاطه ، أم يكفي للجميع جامعٌ أو حافظ واحد ؟ الجواب : لكل عضو مزاج وقوة حافظه خاصة تنبثق عن القوة التي كانت في المبدأ المشترك ؟ فحركته إلى الانفصال .

(٤٠٧) سئل : ما البرهان على أنه ليس بين النفس وبين ذاتها آلة ؟ الجواب : لأن هذه الآلة إما أن تكون الفاعلة القرية وليست هي المدركة القرية ، أو نكون الموصلة ؛ وإنما توصل إلى الفارق .

(٤٠٨) سئل : قيل إن الوجود من حيث هو عام إما أن يكون معلولا — فاقولك في وجود الحق الأول ؟ وإما أن يكون غير معلول — فيكون كل وجود غير معلول . ثم قيل في جوابه : إن حقيقة الأول هي الواجبة ، والوجود العام من لوازمها ، فلا تكون إذن حقيقته مشتركا فيها ؛ والكلام في الواجبة كالكلام في الوجود ، فإن الواجبة أيضا يمكن أن يقال فيها ما قيل في الوجود .

الجواب : نقيض قوله : «إما أن يكون معلولا» ، ليس : «وإما أن يكون غير معلول» ، بل : «وإما أن لا يكون معلولا» . ولازم هذا هو أنه ليس كل وجود بمعلول ، لأن كل وجود ليس بمعلول كقولك : وإما أن لا يكون الحيوان ناطقا بمقابلة هذا . ثم الوجود من حيث هو عام بالقمل معلول ، لأنه من حيث كذلك معقول فقط لا وجود له في الأعيان . فإن عني بالعام الوجود من حيث هو وجود فهو وجود فقط ومسلوب عنه كل ما مفهومه شيء غير الوجود ، سواء كان من حيث هو وجود الأول أو وجود غيره . ثم الوجود من حيث طبيعته يلزم واجبية الأول لأن هويته أنه يجب وجوده ، والوجود من حيث الطبيعة يلزم واجبية الأول لأن هويته أنه يجب وجوده ؛ والوجود من حيث الطبيعة فيه من لوازمه لا من مقوماته ، فإنه لا مقوم له فيشترك فيه فيصير سر كما من مشترك وخاص .

(٤٠٩) سئل : لم يجب أن يكون تميز عدم الممكن عن الوجود بعلة ، وأن إمكان الشيء لذاته لا لعلته ؟ الجواب هو في حالي وجوده وعدمه ممكن : لا الصدم يخرج به إلى الامتناع ، ولا الوجود إلى الوجوب . ولو خرج بالعدم إلى الامتناع أو بالوجود إلى الوجوب لكان هو في كل حال له [١٠٢] ضروريا^(١) . ولو خرج لوجوده إلى الوجوب وبطل الإمكان

نخرج لمدمه إلى الامتناع . وبطل الإمكان ، بل قوة الإمكان موجودة له في الحالين جميعا .
(٤١٠) سئل : الصّور المعقولة إن كان يتنازع وجودها معا فسواء كانت القوة العقلية مقترنة بالبدن أو كانت مفارقة ؛ وإن لم يتنازع وجودها معا وجب أن يوجد معا في القوة العقلية قبل المفارقة . الجواب : الصور المعقولة غير متنازعة حتى الأضداد ، فليس السبب من جهة القابل ؛ فإن القابل يقبل مع المتقابلات وأجزاء القضايا وأجزاء الحدود ؛ ولكن النفس منا تُشغل بشيء عن شيء ، ولا تخلو عن مجاذبة حِسٍّ أو تخيل أو شوق .

(٤١١) فصل من كلامه : كل ما ندركه فإنه من حيث ندركه في الذهن حقيقة مثثلة في ذهنك ضرورة ، وتلك الحقيقة إما أن يكون تمثلها في الأعيان وبلحظة ذهنك فالمعْدوم لا يدرك ؛ وإما أن يكون في ذهنك وهو الباقي ضرورة .

(٤١٢) سئل : لم صار المحسوس القوي يمنع الحس من إدراك المحسوس الضعيف ؟ الجواب : إنما يمنع ذلك لأحد شيئين أحدهما ضرر انفعالي يحدث في المادة كما يفعل الضوء القوي واللون القوي ؛ والآخر لأن كل ممثل يبقى زمانا تاما ، فإن بقي بعد مفارقة المحسوس كان الضعيف في جانب المقابلة ، فإن البياض الضعيف عند البياض القوي سواد أو حمرة أولون آخر ، ومن المستحيل أن يجتمع شبح بياض وغير بياض متميزين في قابل منطبع .

(٤١٣) سئل : ما الفرق بين اليقين والمشاهدة ؟ فإنه قال في وقت ما هذا معناه : إن اليقين هو أن يحضر الذهن المطلوب مع الحد الأوسط مع مزاحمة القوى الآخر ، وإن للمشاهدة هو أن يحضر المطلوب الذهن مع زوال سائر الموانع حتى لا يمكن للقوى الآخر المزاحمة ، فما معنى هذا ؟ الجواب : اليقين لا يمنع التخيل عن المقابلة ، والمشاهدة تمنع كل شيء عن المقابلة كما أن المبصر عند ما يبصر لا ينازعه تخيل ولا شيء آخر ، واليقين من حيث هو يقين إنما يكون بتمثل الحد الأوسط ، والمشاهدة ملكة وإن صحبها الحد الأوسط فكأنه غير محتاج إليه .

(٤١٤) سئل : ما البرهان على أن التعقل هو استحضار صورة المقول في العقل ، والمقول الفعالة ليست هذه سبيلها ؟ وما المانع من أن تكون عقولنا أيضا تلك سبيلها ؟ ولا ينفع بالبرهان المذكور في « كتاب النفس » : أن القوة العقلية لا تترك بألة جسمانية ؛ فإنه ما بان لنا بهذا البرهان أيضا أن العقول الفعالة ليست بأجسام ولا ذوات أجسام . الجواب :

الصورة المفارقة لا يقال لها مُتَقَلَّةٌ إلا باشتراك الاسم . إنما التعقل في الفرق الأخرى وهو الاستثاف . ثم لا فرق بين الصورة المستحضرة والصورة اللازمة في أنها تستحيل فيما يستحيل فيه ؛ ولا يجوز أن تكون صورة عقلية في منقسم ؛ وهذا برهان أعم من المختص بأنفسنا دون العقل الفعّال ليعلم أن البرهان هو على أن الصورة العقلية لا توجد في جسم : لا وجوداً مُستأنفاً ولا وجوداً لازماً ، لأن البرهان ليس يتعلق إلا بأنه لا يجوز وجوده في الجسم وفي المنقسم ، ليس على أنه يجوز حدوثه منه . لكننا إذا تكلمنا عن أنفسنا تكلمنا في وجود حادث لأن تعقلنا حادث ، فكان ذلك نظراً بالعرض لا بالذات .

(٤١٥) سُئِلَ : لم لا يجوز أن تكون نسبة المقولات إلى العقل كسبة الوجود والوحدة وسائر اللوازم إلى الأجسام والموضوعات التي هي فيها وجود الأعراض في الموضوع [١٠٣ب] ، فلا يلزم في حلولها الأجسام ما ذكر في « كتاب النفس » ، لا سيما ونحن نعلم أن العقول الفعّالة ليس تَحُلُّها المقولات بل بفعلها ، وتكاد أن تكون نسبة المقولات إليها كنسبة اللوازم إلى الأجسام . الجواب : هَبْ أن نسبة المقولات إلى العقل أو النفس نسبة اللوازم ، أليست هي صور لا يجوز أن تقع فيها القسمة المذكورة ؟ وإذا كانت في الأجسام لازمه أو حادثة فإنها جائزة أن تقع فيها تلك القسمة ، فالتخلف ثابت ، قد قلنا إنه ليس يتعلق بالحدوث ، بل بالوجود . ثم لو كانت هذه الصور المقولة لوازم لأنفسنا ، كانت موجودة فيها دائماً وذلك كونها متصورة ملحوظة ، — فما كنا نجعل ذلك .

(٤١٦) سُئِلَ : ما البرهان على أن العقول الفعّالة ليست بأجسام ؟ فإن البرهان إنما قام على أن الشيء الذي يتفعل عن المقولات وتَحُلُّه المقولات ليس بجسم . فأما أن الشيء الذي يفعل المقولات ليس بجسم ، فما بان . الجواب : لم يقم البرهان من حيث يحدث بل من حيث يوجد أي وجود كان . قد فُرِغ من هذا ؛ واجعل بدل : « يحل » ، « يوجد » ، وبرهن ذلك البرهان بعينه . فإما أن يكون حقاً فيها ، أو باطلاً فيها ، ليس لكونه حالاً متبدلاً بتأثير في استمرار صحته ، ولا بكونه موجوداً لازماً بتأثير في منع استمرار صحته .

(٤١٧) سُئِلَ : ما الذي يمنع أن يكون حمل الوجود العام على الوجود الأول وسائر الموجودات حمل الجنس ؟ وما الذي دعانا إلى أن نقول إن حمله عليها حمل اللازم ؟ وكيف حمل الممكن العام على الممكن الخاص ؟ الجواب : الموجود لا يدخل في المفهومات البتة

دخول مقوم أي جزء . فإن دخل في مفهوم شيء في مفهوم الأول فقط ، والجنس لا يدخل في ماهية واحدة فقط ، بل أقله في ماهيتين . والممكن العام لا بعيد أن يكون داخل في مفهوم الممكن الخاص إن جُمِلَ مفهوم الخاص هو أنه غير ضروري : أي في الوجود والعدم . وإن جعل كونه غير ضروري اسماً لل لازم الخاص لا لماهية وحقيقته من حيث هو ممكن خاص ، إن كانت له في نفسه حقيقة غير مفهوم هذا السلب — كان الممكن العام من لوازمه ؛ إن كان مفهوم الممكن العام هو أنه غير ضروري فيكون مفهوماً لا لحال الممكن العام ، بل لنفس حقيقته . وذلك لأن السلوب كلها لوازم لا مقومات إلا للسلب . فإن كان الممكن العام ليس مفهوماً مفهوم : ليس ممكن ، بل له مفهوم يلزمه أنه ليس بممتنع ، والممكن الخاص مفهوم ليس أنه غير ضروري وإن كان يلزمه أنه غير ضروري ، — فيجب حينئذ أن ينظر : هل يدخل مفهوم العام في مفهوم الخاص ؟ وعندى أنه إن كان ، فسيدخل في الممكن الخاص . ثم لا يكون جنساً ، لأنه لا يكون له فيه شريك ، لأنه وإن كان مقولاً على الواجب فلعله لا يقال عليه قول الدخالات في المفهوم ، بل قول اللوازم ، أو لعل الأمر بخلاف هذا ، وبقي إلى أن يحصل المفهوم التي ليست سلباً مجردة لهذه ، ثم ذكر أنه لم يحصلها إلى هذه الغاية — إلى كلام يشبه هذا .

(٤١٨) فصل من كلامه بخطه : إذا وجد الشيء وقتاً ثم لم يعد ، واستمر موجوداً في وقت آخر ، وشهد ذلك أو عُلِمَ — عُقِلَ أن الوجود واحد ، بل لم يمكن غير ذلك ، فإن هذا حد الواحد الزماني . وأما إذا عدم فليكن الوجود السابق ، وليكن الماد الذي حدث بـ وليكن الحدث الجديد جـ ، وليكن بـ في الحدوث وفي الموضوع والزماني وغير ذلك لا يخالف حـ إلا بالعدد مثلاً في الموضوعين المتشابهين ، فلا يتميز بـ عن حـ في استحقاق أن يكون آمنسوبا إليه دون حـ ؛ [١٠٣] فإن نسبة آ هو إلى أمرين متشابهين من كل وجه ؛ فليس أن يجعل آ لأحدهما أولى من أن يجعل للآخر . فإن قيل : إنما هو أولى لبـ دون حـ لأنه هو كان لبـ دون حـ ، فهو نفس هذه النسبة ، وأخذ المطلوب في بيان نفسه ؛ بل يقول الخصم إنما كان حـ . بلى ! إذا صح مذهب من يقول إن الشيء يوجد فيفقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بينه ذاتاً لم يفسد من حيث هو ذات ثم أعيد إليه الوجود — أمكن أن يقول بالإعادة إلى أن يطل من وجوه ، أخرى سواء سلم له أنه شيء من حيث هو

ذاته بعينها ، أو لم يسلم له ذلك . وإذا لم يسلم فهو فاسد في الحال ، وإذا سلم احتاج إلى ضرب من النظر ؛ وإذا لم يسلم ولم يحصل للمعدوم في حال العدم ذات ثابتة ولم يفرق بين الثبات والوجود وبين الحصول والوجود لم يكن أحد الحادتين مستحقاً لأن يكون قد كان له آ ، وهو الوجود السابق دون الحادث الآخر ، بل إما أن يكون كل واحد منهما معاداً أو يكون ولا واحد منهما معاداً^(١) . وإذا كان المحمولان الاثنان يوجب أن يكون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر ، فإن استمر موجوداً واحداً وذاتاً ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجوداً وذاتاً شيئاً واحداً ، وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين . فإذا قد استمراره في نفسه ذاتاً واحدة بقي له الاثنيّة الصرفة لا غير . والحال في الوجود للتكرّر كالحال في الذات المعادة . ولم لا يكون الوجود نفسه معاداً فيكون الوقت أيضاً معاداً فيكون الحدوث أيضاً معاداً ، فيكون ليس هناك وجودان ولا وقتان ولا حدوثان اثنان ، بل واحد بعينه معاداً ؟ ثم كيف يكون المَوَدّ ولا اثنيّة ، وكيف تكون اثنيّة ويجوز أن يكون المعاد هو بعينه الأول ؟ ثم قول من يريد أن يهرب من هذا منهم ويقول : الوجود صفة ، والصفة لا توصف ولا تعقل وليست بشئ . ولا موجودة ، وإن الوقت أو بعض الأشياء لا يحيل الإعادة ، وبعضها يحيل حتى لا يلزمه أن يفرض الإعادة للمعدوم قد يجعل المعاد غير معاد ، ويجوز أن يكون ما هو معاد ليس له حالتان أصلاً ، وذلك خاف ، قول مُلَفَّق يفضحه البحث المحصل .

(٤١٩) سئل البرهان على أن ما يعقل غيره يعقل أنه يعقل ذلك الغير حتى يلزم منه أنه يعقل ذاته . الجواب : ذلك بالقوة القريبة أو الفعل والأشياء الواجبة الأحوال . فإن ما يمكن أن يكون فيها فهو واجب ، والأشياء الممكنة الأحوال فيمكن أن تكون فيها الأحوال وما يلزم الأحوال ويقوم الأحوال . وكونه أنه عقل بالفعل يدخل في معقولة ذاته ، فإن ذلك جزء هذه الجملة المعقولة ؛ فهو قبله بالذات .

(٤٢٠) أن نشعر بذاتنا بحيث أنه معقول أو عاقل بالفعل فهو فينا بالإمكان ، وفيما يجب فيه ما يصح بالفعل .

(٤٢١) سئل : بأي قوة أشرع بأنى أبصرت أو سمعت ؟ الجواب : بالنفس الحيوانية

أو الناطقة من طريق القوة الوهمية إذا اندفعت الصورة المحسوسة من الحس الظاهر إلى المشترك إلى المصور إلى الوم تصوراً بعد تصور متكرر .

(٤٢٢) سئل : إننا نشعر بذواتنا ، فهل يكون ذلك بتقل أو إدراك آخر ؟ وإنما يمكن أن نحقق أننا نقل إذ بينا أن لنا حقيقة ذواتنا ؛ فإن أمكن أن نبين أن لنا حقيقة ذواتنا من دون وساطة التقل ، فالحاجة إلى أن نقول إننا نقل ذواتنا وتوصل منه إلى أن لنا حقيقة ذواتنا ؟ الجواب : ليس يتعلق [١٠٣ب] الكلام بالتقل أو الشعور ، بل بكل إدراك كان ، فانه ملاحظة حقيقة الشيء لامن حيث هي خارجة . ولو كانت خارجة لم تكن الأمور المدومة تغفل ، بل من حيث هي فينا . وليس للملاحظة وجوداً لها ثالثاً ، بل نفس انتقاشها فينا ، وإلا لتسلل إلى غير النهاية . إلا أننا على سبيل التوسع نقول : تلاحظ حقائقها تشبيها لها بالمحسوسات على مجرى العادة ؛ وعند التحقيق المحسوسات أيضاً ملاحظتها حصول حقائقها التي هي بها محسوسة لنا حتى تصير الخارجة بها ملاحظة .

(٤٢٣) سئل : أحسب أننا نقل ذواتنا ولم يَبْنِ بعد أنه هل يجوز أن يعقل بآلة جسمية أم لا ، فلم لا يجوز أن تحصل القوى العاقلة في القوى الوهمية فنشعر القوى الوهمية بها ، كما أن القوة العاقلة تشعر بالقوة الوهمية فلا تكون ذات القوة العقلية هي حاصلة لذاتها بل لغيرها ، كما أن القوة الوهمية ليست هي حاصلة لذاتها بل مثلاً للقوة العاقلة ؟ الجواب : فينا أولاً وأنحن قوة ندرك بها المعاني الكلية وما يجري مجراها ، وأخرى بها ندرك الجزئيات . والكلية من القوة التي بها يدرك الكل يدرك بما يدرك به الكل ، وذلك سمّه ما شئت ؛ لكننا نسيه القوة العقلية .

(٤٢٤) لا يخلو إما أن يعتبر الشعور أو الإدراك العقلي . وقد عرف ما يوجب الإدراك العقلي . وأما الشعور فأنتم إنما تشعر بهوئيك ؛ لست إنما تشعر بشيء من هوائك حتى يكون هي الشعور بها حينئذ لاتكون شعرت بذاتك ، بل بشيء من ذاتك ؛ ولو شعرت ذاتك لا بذاتك بل بقوة حس أو تخيل لم يكن الشعور بها هو الشاعر ومع شعورك بذاتك تشعر أنك إنما تشعر بنفسك ، وأنتك الشاعر بنفسك . ثم إن كان الشاعر بنفسك قوة هي في نفسك وقائمة بها ، فيكون وجود نفسك بقوتها لنفسك يرجع على نفسها مع القوة ، فلا يكون لغيرها . وإن كانت تلك القوة قائمة بجسم وفك غير قائمة في ذلك الجسم فيكون الشاعر ذلك الجسم

بتلك القوة لشيء مفارق بصورة أخرى ، فلا يكون هناك شعورٌ بذاتك بوجه ولا إدراك لذاتك بخصوصيتها ، بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره كما تحس بيدك رجلك ، وإن كانت نفسك بتلك القوة قائمة في ذلك الجسم فتكون النفس وقوتها وجودها لغيرها ، فلا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها ولا ذلك الجسم لأن ماهية القوة والنفس معا لغيرها وهو ذلك الجسم . وإن كان جوهر النفس هو القوة التي بها يدرك فليسا يفترقان .

(٤٣٥) سئل : ما يُدرينا أن شعورنا بذاتنا هو تفعلنا لها ؟ ففسى هو إدراك آخر لا يقتضى ذلك الإدراك أن تكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا ، بل هو أثر على لون ما حاصل لنا من ذاتنا ، فلا يكون ذلك الأثر هو بعينه حقيقة الذات ، فلا يمتنع أن تكون لنا حقيقة وجود يحصل منها لنا أثر فنشعر بذلك الأثر ، فلا يكون الأثر هو الحقيقة ، فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا مرتين ؟ الجواب : من لا يتصور حقيقة ماهيته فليس يعقل ماهيته ، وليس الإدراك إلا تحقق حقيقة الشيء من حيث يدرك ، وهو معنى الشيء بالقياس إلى لفظه . وقوله : يحصل لنا أثر فنشعر بذلك الأثر — لا يخلو إما أن نجعل الشعور نفس حصول الأثر ، أو شيئاً يتبع حصول الأثر . فإن كان نفس حصول [١٠٤] الأثر ؛ فقله : « فنشعر بذلك الأثر » لا معنى له ، بل هو اسم آخر أو قول آخر مُرادف . وإن كان الشعور شيئاً يتبعه هنالك يكون حصول معنى ماهية الشيء أو غيره . فإن كان غيره فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء ومعناه ، وإن كان هو فهو فتكون ماهية الذات تحتاج في أن تجعل لها ماهية الذات إلى أثر آخر به تحصل ماهية الذات فتكون لم تكن ماهية الذات فحصلها الأثر ، فليست متأثرة ، بل متكونة . وإن كان ماهية الذات تحصل ثانياً بحال أخرى من التجريد أو نزع بعض ما يقارنها من العوارض أو زيادة تنضاف إليها فيكون المعقول هو ذلك الذى بحال أخرى . وكلاهما في نفس الماهية وجوهرها الثابت في الحالين ^(١) .

(٤٣٦) سئل : إذا عقلت النفس أو الإنسانية ، فهل يحصل في الجزء العاقل منى غير ذاتي ؟ وإذا عقلت إنسانية زيد أو نفس زيد ، فهل المعقول من النفس والإنسانية غير ذاتي مع اللازم المقترن بإنسانية زيد ، أو يحصل في ذاتي إنسانية أخرى مع عوارض أخرى ؟ الجواب : إذا عقلت النفس أو الإنسانية مطلقاً مجرداً فقد عقلت جزء ذاتك ، وإذا عقلت إنسانية

زيد تكون قد أضفت إلى جزء ذاتك شيئاً آخر قرنته به فلاحظت جزء ذاتك وجزء ذات أخرى ، ولا تتكرر فيك الإنسانية مرتين بالموضوع بل بالاعتبار .

(٢٢٧) سئل : هل نشر بعد الفارقة بذواتنا المتخصصة كما نشر بها الآن ، أو نشر بذواتنا مطلقة لا متخصصة كما نقل الآن مثلاً معنى النفس ومعنى الإنسان ؟ الجواب : نشر بها بالهيات التي بها تشخص الشخص اللازم . فاما هل أمكنه أن يشمر بالهيئة مجردة ، أو لا يشمر بها إلا مخلوطة بالمعنى العام — فهذه مسألة أخرى .

(٢٢٨) مسألة في المزاج : قال المتشكك : لعل المزاج واسطة وقوة للنفس بها نفعل أفعالها . جوابه : يجب أن تعلم أن المزاج معين ، إلا أنه ليس هو الفاعل القريب المتوسط بين النفس والبدن أو نفس النفس ، وذلك لأن موجب أمرجة الحيوان ، أو موجب موجب أمرجة الحيوان حركة أو سكون متعين يطرأ عليه تحريك تخالف له فإسبر إياه مؤزله ، فهو عن مبدأ آخر ، لا سيما والتنازع ثابت عند تحريك النفس ولو كان اللبس بتوسط المزاج . ومن المعلوم أن حمة المتوسط شرط في تمام الفعل ، والمزاج الصحيح لا يحس إلا بأن يستحيل ، فإذلك لا يحس بالمثل ، فتكون إذا الآلة مزاجاً مستحيلاً^(١) عن الصحة . ثم إننا^(٢) المدرك الأول هو الأثر الذي يحصل في الآلة ، وهو نفس هذا المزاج ، فيكون المزاج إنما يدرك نفسه ، وكان لا يدرك مثله فضلاً عن نفسه ، فالمدرك غير المزاج ، بل هو المدرك الطارىء .

(٢٢٩) عورض هذا الكلام بأن قيل : المدقوق مستحيل لا يدرك مزاجه ، فقال القائل : إن المزاج الشبيه غير مدرك ، فيجب أن يكون المزاج الذي هو النفس إذا أدرك مزاجاً من سر أو برد فإتما يدرك حينما تفسير هو فيكون مادام معتدلاً غير مدرك ؛ فإذا زال عن الاعتدال أدرك ذاته ، فيكون ما لم يستحيل لم يدرك ، وأن يكون إنما يدرك ذاته لا في كل حال بل عند الزوال عما هو عليه . — لا يلزمه أن يناقض بأن المدقوق مستحيل لا يدرك مزاجه لأنه لم يقل كل مستحيل [١٠٥ ب] مدرك مزاجه بل كل مدرك مزاج على هذا الوجه مستحيل . وتشكك فقيل : لعل هيئة الاجتماع تحفظ المزاج قياساً على الأبنية . فقال : هذا أقول من لا يعلم أن الأبنية إنما تحفظ على أشكالها لأن وضع أجزائها وضع مبله في جهة واحدة يتعاون بذلك على الثبات . والاستقصاء متضادة القوى مأسورة مقسورة على الاجتماع

لولا سبب خارج يقرها على الاجتماع لتباينت ولم تَفَنِّ هيئة اجتماعها كما يعرض بعد الموت .
ثم قال : ويجب أن تعلم أن المزاج كيفية واحدة واقفة على حد ، ليس المزاج مجموع كصفات
كل واحد منها له حكم في نفسه ويصدر عنه فعل في نفسه ، فإن القوى إذا كانت على هذه
الصفة لم يُسمَّ مجموعها مزاجا . فالمزاج حر أو برد أو ييس أو رطوبة على حد يجب عنه في
موضوعات ، فعله الفعل الذي ينسب إليه مقصراً فيه . والحرارة الفريزية آلة من آلات
النفس ، لكن في أن تفرق الغذاء وتهضمه . وأما إحالته إلى المشاكلة فليس من أفعال
الحرارة بوجه بل ذلك لقوة أخرى .

(٤٣٠) وتشكك قليل : إن الكيفية لم لا يجوز أن تكون سببا للادراك والتوليد
والمعلول فقد لا يكون من جنس العلة ؟ فقال : هذا كلام مختل ، فإنه لم يعول في ذلك على
أن الكيفية المزاجية إنما لا تكون سبباً للادراك لأنه مخالف له . قال : ويجب أن تعلم أن
المزاج من معلولات الجمع وتوابعها ، والجمع معلول القوة الجامعة النفسانية حدوداً وانحفاظاً^(١) ؛
وأن تعلم أن المزاج إذا تغير صار آخر بالشخص ، فإنه لا يجوز أن يقال في الأعراض إن واحداً
منها يبقى بعينه ويكون أشد وأضعف حتى يكون حاملاً للشدة والضعف ، وهو واحد بعينه ،
فإنه ليس هناك معنى واحد يقبل الاختلاف عليه إلا الموضوع ؛ فالمزاج وجميع الكيفيات
التي تقبل الشدة والضعف ، إذا تبدلت تغيرت لا في الشخص فقط ، بل وفي النوع . والذات
الإنسانية التي هي بها واحد ثابت الشخص غير شيء من هذه المتبدلات بالعدد .

(٤٣١) قال : ويجب أن نعتبر أننا حال ما نريد أن نتحرك بالإرادة ففينا مبدأ يقتضي
أن يتحرك حركة سافلة أو يسكن أو يعاوق ويمانع ، وما لم يُستَوَلَّ عليه بالمضادة لم تَنَتَّ
الحركة الإرادية الطالبة غير مطلب الطبيعي فينا ، وأنه ربما وقع مثل ما يقع في حال الرعدة
لتداولها السلطان والقوة ، وأنه لولا هذه القوة لما كان يكون من الإعياء إلا ما يوجهه سوء
المزاج فقط وأنه ليس سوء المزاج إلا مزاج ذلك العضو ، فيكون الذي يوجب الإعياء هو
الذي يعرض نفساً ومزاجاً ، فهو بعينه موجب الحركة ومانع عنها . كلا ! بل فينا مُسْتَدْعٍ لأن
يكون الجسم ساكناً أو هابطاً ليس هو بعينه الموجب للإصعاد ، وأن قوة واحدة لا تقتضي
إيجابين اثنين متقابلين . ثم الذي يستدعي منا السكون والهبوط ليس إلا المزاج أو ما يوجب

(١) هنا علامة بدء فقرة أخرى والواجب انفراد الكلام .

المزاج ، فيجب أن يكون صاحب الحركة الإرادية غيره ، وليس يلتفت إلى قول من يقول إن المزاج في حال عدم الإرادة يقتضى شيئاً ، وإذا حصلت الإرادة لم يقتض ذلك بل خلافه ، فإننا عند الحركة الإرادية ننازعنا ميل إلى جانب آخر ، ولذلك يحتاج إلى آلات وجيل تتأق بها حركاتنا الإرادية ؛ وليس يمكن أن تُنسب تلك المنازعة إلى القوة الطبيعية .

(٤٥١) وتشكك عليه وقيل : لعل الاستقصات في بدن الحيوان مقسورة على ذلك ، لأن حافظاً يحفظها هو النفس . فقال : يجب أن تعلم أن المقسور من الاستقصات والممزجات إنما ينحفظ لعصيان السلك [١١٠٦] على الانشقاق ، ومقدار ما ينحفظ ما ليس لذلك مسلكه هو مقدار زمان الفصل بين الحركتين المتضادتين وزمان قطع المسافة ، والدهن المضروب بالماء إنما ينحفظ هذا القدر ، والديران والأهوية المحبوسة في الأرض قسراً إنما تنحفظ للسبب الأول . فإذا كانت قوية زلزلت وخسفت . واعلم أن الهواء ليس حبسه في مغارات الأرض كحبس النار ، فإنه ربما كان ذلك بسببٍ آخر ، أو لأن المكان طبعى . ثم الحيوانات والنبات ليس امتزاج أخلاطها على سبيل اتفاق أو أسباب خارجية ، بل السبب في ذلك جوهرى طبيعى يكون في المني ثم يمزج الأخلاط في المني مزاجاً ، ثم يحفظ ذلك المزاج بالبدل . وليس في جوهر المني واللحم من الأجزاء النارية والهوائية ما يضعف لقلته عن التقصى عما يحاطه ، ولا هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه قسراً أو حصراً ، بل في المني روح كثيرة جداً : هوائية ونارية ، إنما يجبسها في المني مع سائر ما معها شيء غير جوهر جسمية المني ، والدليل على ذلك أنه إذا فارق الرحم وتعرض للبرد الذى هو أولى بأن يحصر ويمنع ، تحلل بسرعة ورق وكذلك إذا تعرض للحر . وإذا كان في الرحم وعرض آفة أيضاً صار كذلك ، فلا يجب أن يظن أن احتباس الاستقصات الخفيفة في مزاج الحيوانات لعجزها عن التحلل بسبب قلتها أو صعوبة شق النفذ ، وبالجملة لأسر قاصر منها هو أحد امتصاصاتها ، بل لقوة أخرى تجمع الاختلافات وتمنعها عن التحلل وتأتيها بالبدل . ومع ذلك فإب تغير المزاج إلى البرد الحاصر والحر المحلل في أن يؤدي إلى هذا التفرق — واحد .

(٤٥٢) وتشكك عليه بأن قيل إن الإهياء ليس يحدث من جهة أن العضو يكلف

بالقصر حركات غير مقتضى مزاجه ، فقال : هذا التشكك لا أعرف له جواباً إلا بالتجربة .
فليتأمل حال من تعب كيف تشق على عضوه الحركة ، وكيف يزداد تعبهُ وألمهُ بتكلف
الحركة حتى يثبت فلا يتحرك أصلاً بالإرادة ، والحركة المزاجية له محفوظة . وقال إن الإعياء
تهدته الحركة القريبة بما يوهن العضل لما يحدث فيه من تمديد ، ويسنح غير الذي يقتضيه
مزاجه ؛ فلو ترك الطائر ومزاجه لترك ولم يُخلق .

(٤٥٣) وقال في هذا المعنى وفي أن المزاج متغير والشخص الواحد ثابت بالعدد :
ثبات الشيء واحداً بالعدد ليس هو إنما يثبت واحداً بالعدد بكيته وكيفيته ، بل بجوهره ؛
ثم يثابى أنا واحداً بآبتي الجوهرية وإن أس لم يهلك ولم يعدم ، ولم يحدث غيره بالعدد ،
وإني أنا ذلك الشاهد لما شاهدت أس والتذكر لما نسيت مما شاهدته أس ، — أس
لا يقع لي فيه شك . وكذلك لست أنا متكوناً اليوم ، ولا كان بدني آخر فسد البارحة ،
وإني لست أعدمُ غداً ، ولا يفسد شخصي إن تأخر أجل غداً حتى يتكون جوهر غيري .
ولست كما أتى متجدد الأحوال كذلك أنا متجدد الجوهر .

(٤٥٤) ويجب^(١) أن لا يتوهم أننا إنما نحن الذين شاهدنا ما شاهدنا وحفظنا ما حفظنا
بسبب جزء منا جسماني ينحفظ ، وذلك لأنه إن كان ينحفظ على اتصاله فثباته لا يتحلل
منه شيء ولا يستبدل شيئاً بديل ما فسد ، فإنه إن كان فينا مثل ذلك ، ففي جوهرنا ما
لا يفتنى ولا يحتاج إلى بدل ، وليس كذلك بل جميع أجزائنا تفتنى ؛ وإذا كان كذلك
فكل جزء من جسدنا يستبدل بديل شيء يتحلل منه ، وإن كان [ب ١٠٦] شيء ينحفظ فيه
موجوداً إلى آخر العمر ، فهو عرضة الاتصال والانفصال ، ولا تكون له صورة واحدة بالعدد ،
ولا يكون أيضاً مستحفظاً بصورة حسية أو خيالية أو عقلية واحدة بالعدد ؛ فيجب من ذلك أن
يكون الثابت واحداً بيمينه فينا . الذي لا يشك في وجوده بحسب ما بينا جوهرها صورياً غير
المادة ، ويكاد أن يكون هذا الجوهر يلزم منه أن لا يكون مادياً في كل حيوان ، ويكون
هو الواحد المتبدل عليه المادة بفعله أو بفعل غيره أو بمقاسمة بينه وبين غيره يكون التحليل من
غيره والاستبدال منه . فإنه لو كان صورة في المادة والمادة يقبل اتصالها ، فيجب أن تتبدل
صورتها التي فيها ولا يكون صورة محفوظة ؛ فلو لا شيء دقيق وسر عجيب لقضى في كل نفس

(١) وردت هذه الآية من قبل تحت رقم ٣٩ .

أنها غير متعلقة بالمادة . ثم إذا نظر إلى الحق من جهته علم أن هذا كيف يمكن أن يكون . وهذا كلام في إثبات النفس وجوهريتها إذا دُعِمَ بأدنى دعامة صار قويا جداً .

(٢٥٥) سئل في معنى العقل بالقوة : فإن الذي يعقل مناهو مجرد عن المادة ، والمجرد عن المادة عقل بالفعل . فإن قيل إنه بالفعل إلا أنه مُتَوَقِّعٌ لاشتغاله بالبدن ، فكيف يكون البدن بأفعاله في كثير من الأشياء ؟ فإنه إن كان ينفع بالبدن ، فليس يكنى الشيء في أن يكون عقلاً تجرّده عن المادة . فأجاب : ليس كل مجرد عن المادة كيف كان عقلاً بالفعل ، بل كان مجرداً عن المادة التجريد التام ، حتى لا تكون للمادة سبباً لقوامه ولا بوجه ما سبباً لحدوثه ، ولا سبباً لهيئة بها يتشخص ، ولتهيئه يخرج إلى ضرب من الفعل . والبرهان الذي يقوم على أن كل مجرد عن المادة عقل بالفعل إنما يقوم على المجرد التجريد التام الذي لا توسط للمادة في هيئة تشخصه ولا في هيئة استعداده . ثم ليس من العجب المنكر أن يكون الشيء الذي يمنع من شيء يمكن من شيء والذي يشغل عن شيء يشغل بشيء . قال وقد ذكر ذلك في « الإشارات » .

(٢٥٦) سئل : كيف قيل إن العقل متناً لا يبطل عنه مطلق الاستعداد ؟ فأما بحسب شيء شيء فإن الاستعداد يبطل مع وجود الفعل ، ولست أدري كيف يبطل عنه الاستعداد . والهيولى إذا حصلت فيها الصورة فإن الصورة باقية بعد ، فأى فرق بينهما ؟ فأجاب : الاستعداد اسم مرادف للمعنى الرابع من المعاني التي يقع عليها اسم الإمكان ، وهو ما كان من معاني الإمكان مقارناً لعدم ما هو ممكن . وإذا قايسنا الفعل بالقوة إلى تصور معنى في المثلث أو تصديق فيه مثلاً فكان معدوماً فيه ، كان هناك استعداد له . فإذا حصل استحالة أن يكون الاستعداد بهذا المعنى باقياً ؛ وإلا فالشيء بعد معدوم . وأما مطلق العقول فلعلها لا تنتهى . وبالجملة فليس تخرج لنا بالفعل معاً كلها ، بل ولا متناه منها أو كثرة تخرج إلى الفعل معاً .

(٢٥٧) سئل عن كيفية اتصال النفس بالعقل الفعال بعد المفارقة ، — وما هنا لا يتصل به ولا يخرج به إلى الفعل إلا بعد مطالعته للصور الخيالية واستعمال الفكرة ؟ فلم صار ههنا هو كذا وبهذا الشرط يخرج به إلى الفعل ، وبعد المفارقة يستغنى عن الخيال والفكر ؟ فأجاب : ليس

يحتاج العقل مِنَّا في كل اتصال بالمفارق إلى الخيال ، بل في بدء ما تنقبس التصورات الأولى الكلية . وربما استعان بالخيال أيضا في بعض التصرفات ليشغل الخيال عن المعارضة وليكون التهيؤ بمشاركته أكد ، كما يفعله في مطالعة الأشكال الحسية أيضا عند التأمل الهندسى . وهذه الاستعانة نافعة ، لا ضرورية ؛ [١٠٧] وفي الأمور التى هى من المحسوسات الحقيقية والمشاركة والقوى — العقل قد يرفض ذلك ولا يستعين بالحس ، وربما يمكن من أن يرفضه أعنى الخيال أيضا فلا يشخص شخصا حسيا ولا خياليا ، والقياس المستقل يتصرف في حدود قياسه الكلية غير متخيلة ، وفي حدود حده ورسمه . والمؤيد بالحس الثاقب يقع له الحد الأوسط دفعة من غير طلب ، ولا استعانة بغير قوى العقل ، فليس كل اتصال إنما هو بمعونة الخيال ، ولا أيضا كل نفس إنسانية تتصل عند المفارقة بالمفارق ، بل إذا كان استبقاء قوة هذا الاتصال والأمر في تحديد هذه القوة ومتى يكون ، كالمستصعب ؛ وإما إذا نرسر الاستقلال فتصوّر المعانى المفارقة للسادة .

(٤٥٨) فصل من كلامه : أما الشئ : الثابت في الحيوانات فاعله أقرب إلى درك البيان . ولى في « الأصول المشرقية » خوض عظيم في التشكك ثم في الكشف . وأما في النبات فالبيان أصعب . وإذا لم يكن ثابت كان غير ، وليس بالنوع ، فيكون بالعدد . ثم كيف يكون بالعدد إذ كان استمرار في مقابل النبات غير متناهى القسمة بالقوة وليس قطع أولى من قطع ؟ فكيف يكون عدد غير متناه يتحدد في زمان محصور ؟! لعل العنصر هو الثابت . ثم كيف يكون ثابتا ، ولبس الحكم يتحدد على عنصر واحد ، بل يرد عنصر على عنصر بالتمدية . فلعل الصورة الواحدة يكون لها أن تلبسها مادة فأكثر منها . وكيف يصح هذا والصورة الواحدة معينة لمادة واحدة ! فلعل الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة أولى ، تثبت إلى آخر مدة بقاء الشخص . وكيف يكون هذا ، وأجزاء النامى تزايد على السواء فيصير كل واحد من التشابه الأجزاء أكثر مما كان ! والقوة سارية في الجميع ، ليس قوة البعض أولى من أن تكون للصورة الأصلية دون قوة البعض الآخر ؛ فلعل قوة السابق وجوداً هو الأصل والمحفوظ ، لكن نسبتها إلى السابق كنسبة الأخرى إلى اللاحق . فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحداً بالعدد في الحقيقة ، بل كل جزء ورد دفعة هو آخر بالشخص متصل بالأول ، أو لعل الأول هو أصل يفيض منه الثانى شبيهاً له . فإذا بطل

الأصل بطل ذلك من غير انعكاس . أولمل هذا يصح في الحيوان أو أجزاء الحيوان ولا يصح في النبات ، لأنه ينقسم إلى أجزاء كل واحد منها قد يستمل في نفسه ؛ أولمل الحيوان والنبات أصلاً غير مغالط . لكن هذا يخالف للرأى الذى يظهر منا . أولمل التشابه بحسب الحس غير متشابه في الحقيقة . والجوهر الأول منقسم في الحوادث من بعد انقسامه لا يعدم مع ذلك اتصالاً ما وفيه المبدأ الأسمى ؛ أولمل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقاً إلا زمان الوقوف الذى لا بد منه . فهذه أشراك وحيائل إذا حام حوتها العقل وقرع عليها ونظر في أعطافها رجوت أن تجد من عند الله خلاصاً إلى جانب الحق . وأما ما عليه الجمهور من أهل النظر فقولهم . فليجتهد جماعتنا في أن تتعاون على درك الحق في هذا ولا تئأس من رَوْح الله . وأما أنه لا بد من ثابت تحت التغير فأمر يعرفه من يشتهى أن يفكر قليلاً . وأما الشُّبّه فيه فما ذكرنا . وأما الفَرَج فنخصاص لهذه الشُّبّه يلوح الحق منها كما أفدّر عن كتب^(١) .

(٤٥٩) [١٠٧ب] سئل البرهان على أن مزاج المني لا يجوز أن يكون سبباً لتفادته ، فقال : هذا لا يحتاج إلى برهان إن غنى سبباً بالذات ، وذلك لأن وجود الشيء وهويته لو كان سبباً لتفاده لما ثبت . وإن غنى سبباً بالعرض فهو سبب بالعرض ، لأن مزاجه يُعَدُّ لفعل يُفَسِّد صورته إلى العقلية منه^(٢) .

(٤٦٠) مسألة : لم يجب أن يكون الفعل والإيجاد من لوازم واجب الوجود بذاته ، وهل هذا له أولاً أو بواسطة لازم آخر ؟ الجواب مكتوب في « المجموع الإلهي » .

(٤٦١) وسئل : ما البرهان على أن الخلق من لوازم واجب الوجود ؟ فأجاب : لأن الخلق معلول ، وقد بينّا أن العلول ما لم يجب له ، لم يوجد ؛ فإما أن يتعلق وجوبه بالواجب الوجود ، أو يتسلسل .

(٤٦٢) مسألة : كيف تكون صورة واحدة من اجتماع قوى كثيرة ؟ وأى نوع هو هذا الاجتماع ؟ الجواب : الصورة الواحدة تكون من اجتماع قوى على وجهين : أحدهما أن تنحفظ القوى فتتعاون على فعل واحد ، مثل تعاون التحليل والجذب في بعض التسهلات على

(١) ترد بعد هذا الفقرة التي وردت قبل برقم ٩٤ ثم تتلوها الفقرة التي وردت قبل بحث رقم ١٠٠ ثم تحت رقم ١٠٦ .
(٢) تحتها : فيه .

الإسهال أو على صورة وهيئة في المادة واحدة مثل تعاون الحَدَبَة والاستقامة على الشكل القطع . والوجه الثاني أن تنكسر الأطراف بالوسط فتحدث هيئة كإلزوجة .

(٤٦٣) مسألة : [١١٠٨] ما موضوع سورة المجادية مثلاً ؟ فإن الهوى لها صورة الأُسْتَقْصَاتِ المتزجة ، ولا يجوز أن تقبل صورتين معا . الجواب : المتزج من كيفيات الأُسْتَقْصَاتِ المحفوظ فيها صورها . وإنما يستعد بهذا المزاج الذى هو عرض كمالى فن حيث هو واحد بهذا المزاج فهو موضوع للصورة المجادية .

(٤٦٤) مسألة : ما الذى يزيل عن النفوس ، بعد المفارقة ، الهيئات الرديئة ؟ الجواب : تمام هذا السؤال أن يقال إن العقل الفعال وعلاقته واستعداد النفس وجودٌ فى أول ما ينفارق النفس إلى وقت زوال الهيئة ؛ فلم يتأخر ولم لا ينزل دفعة — فيكون الجواب : أن تلك الهيئات منها ما يقبل التشدد والتنقص ، ومنها ما لا يقبل ذلك . فما لا يقبل ذلك : إما أن ينزل دفعة ، وإما أن لا ينزل البتة . وما قبل التشدد والتنقص فتكون أوقاته الأول والثانية غير متساوية فى الاستعداد لأن الاستعداد بعد ما نقص ليس كالاستعداد ولم ينقص ، بل يكون الاستعداد ينمو يسيراً يسيراً كما أن الهيئة تنقص قليلاً قليلاً .

(٤٦٥) تشككك عليه بما قال فى حَدِّ النفس من أنه تصدر عنها أفعال مختلفة ، فقيل : إن البسائط أيضاً تصدر عنها أفعال مختلفة صدوراً أولياً . فأجاب : بأن ذلك فى موضوعات مختلفة ذات استعدادات مختلفة والقوة المحركة والمُغْذِيَة تتصرف فى موضوع واحد .

(٤٦٦) وتُشَكِّكُ عليه بأن النفس كافية فى جميع أفعالها لا تحتاج إلى قوى بها تفعل أفعالها . فأجاب بأنه قد تحقق أن الصور والمعانى الجسمانية لا تُدْرِكُ إلا بآلة جسمانية ، والمجردة الكلية لا تدرك بآلة جسمانية ، والنفس الواحدة يُنْسَبُ إليها الأمران جميعاً ولا تصلح أن تكون جسمانية مادية وغير جسمانية . ومن الدليل على فساد هذا رأى أن الإنسان عنده صُورٌ متخيَّلة ومذكورة محفوظة ، وقد يتأدى إليه من الحس ما يُذهِلُ عنه وهو يدركه ضرباً من الإدراك . فهذه الصورة لو كانت منطبعة فى النفس لم يَجُزْ أن يقال إنها مرة حاضرة ومرة غير حاضرة ، ومرة خاطرة بالبال ومرة غير خاطرة . فإن الخطور ليس أسراً غير حصول الصورة بالفعل ؛ فبقي أنها فى حال الغفلة تكون غير حاضرة للنفس . فلا يخلو إما أن تكون حاضرة لقوى أخرى نفسانية حافظة لها أو مُنَمَّحَة أصلاً ؛ ولو كانت منمحة لكان لا يقع خطورها بالبال

إلا على الوجه الذى حصلت عليه أولاً حين كانت موجودة بالقوة فأوردها الحس . فإذ ليست كذلك ، فعلى موجودة بالفعل عند بعض القوى .

(٤٦٧) سئل فقيس : لا بد للقوة العقلية من استعمال الفكرة عند التعلم واتذكر ، فكيف يكون لها إدراك بعد المفارقة و بطلان الفكرة ؟ فأجاب : ألف بُدْر من استعمال القوة المفكرة الطالبة للحد الأوسط . وذلك لأن التعلم هو على نحوين : أحدهما على سبيل الحدس : وهو أن يُحطَّرَ الحدُّ الأوسط بالبال من غير طلب فينال والنتيجة معا ؛ والثاني يكون بحيلة وطلب . والحدس هو فيض إلهي واتصال عقلي يكون بلا كَسْبٍ ألبتة ؛ وقد يبلغ من الناس بعضهم مبلغا يكاد يستغنى عن الفكر في أكثر ما يتعلم ويكون له قوة النفس القدسية . وإذا شَرَفَتُ النفسُ واكتسبت القوة الفاضلة وفارقت البدن كان ينال ما ينال هناك عند زوال الشواغل أسرع من مثل الحدس ، فتسل لها العالم العقلي على ترتيب حدود القضايا والمقولات الذاتية دون الزمانية ، ويكون [١٠٨ ب] ذلك دفعة . وإنما الحاجة إلى الفكر لكدر النفس أو قلة تمرنها وعجزها عن نبيل الفيض الإلهي أو للشواغل . ولولا ذلك لاستعلت النفس جلاء آمن كل شيء إلى أمد الحق . ثم قال : إن القضايا بالحدس البالغ : وهو أن يلوح الحد الأوسط دفعة من غير طلب النفس إياه متردداً في خيالات غيره حتى يؤدي إليه تصرف من التأدية — أمر تثبته التجربة . وأكثر ما يظهر ذلك للمهندسين الحداق ، وذلك لأن طبقات المستخرجين مختلفة ؛ فطبقة كما ينصبون المطلوب أحيانا ، يلوح لهم الحدُّ الأوسط معافصة^(١) فيجدون المطلوب ، وربما كانوا قد ترددوا في استعراض خيالات الفكر فأفلحوا ، فالوا إلى الجاه والراحة فإذا هم بالأوسط قد لاح . وربما لم يكونوا نصبوا مطلوباً ، بل إذا هم وأنفسهم وقد لاح معنى ما يُنظَّم مع حَدٍّ وصار نتيجة كأنها هدية سرزوقة لم تُطلب . وطبقة تحتاج إلى قليل فكر وتردّد في الخيالات . وطبقة تحتاج إلى كثير من الفكر حتى تدرك . وطبقة تحتاج إلى واحد يُبَلِّغُ من خارج ولا يفلح فكره إلا في قليل . وهذه الطبقات لها وجود ؛ إنما يتكرها من لم يجرب ، وما يُحتاج فيه إلى تجربة فلا تخرجه إلا التجربة . وأيضا فلو سلّمنا أنه لا سبيل لنا في عالنا هذا إلى إدراك شيء إلا بتعلم وفكر ، فليس ذلك بموجب أن هذا دَبْدَنُ النفس في كل وجود يكون له ، بل لعلها ما دامت في البدن فلها معارض من التخيل في جميع

ما تتعاطاه ؛ فإن استشركه فيما يناسب فعله سهل استمراره في فعله الخاص وربما أعان . وإن لم يستشركه فيما يناسب فعله شغل وعُوق كالراكب دابةً جوحاً فيحتاج إلى أن يستشركه ويستعين بمداراته ؛ فإذا فارق الشريك الماوق وله ملكه أن يفعل ، استقل بذاته . فليس يجب إذن أن يلتفت إلى هذا ، بل يجب أن يطلب : هل للنفس فعلٌ ، أو انفعال وقبول صورة بذاتها ، وأنها لأى علة تخرج من القوة إلى الفعل . فإن صح ذلك لم يُلتفت إلى ما يلتزمه من مُعاقبات ومُضارسات . وإن لم يصح ذلك بقى الأمر موقوفاً غير مرسكون إلى ما ينتبى به من مشاركة التخيل ، بل إنما يتوقف على برهان قاطع يبطل أن يكون للنفس فعل خاص . ثم يجب أن تعلم أن تركيب الحدود الكلية ليس مما يتهيأ أن يكون بقوى وآلات جسمية ؛ وإن كان إذعان تلك القوى ومحاكاتها لذلك بالخيالات الجزئية كما يفعل المهندس في تحته وميله نافماً .

(٤٦٨) سئل : أى قوة تستعمل المفكرة غير العقلية ؟ فإنه لا يظن أنه يستعملها غير العقلية . فأجاب : القوة العقلية إذا اشتاقت إلى صورة معقولة تضرعت بالطبع إلى المبدأ الواهب . فإن ساحت عليها على سبيل الحدث كفتت المؤونة ، وإلا فزعت إلى حركات من قوة أخرى من شأنها أن تعده لقبول الفيض لتأثير ما مخصوص يكون في النفس مثلاً ومحاكاة بينها وبين شيء من الصور التي في عالم الفيض ، فيحصل لها بالاضطرار ما كان لا يحصل لها بالحدس . فالقوة الفكرية إن عنى بها الطالبة فهي للنفس الناطقة ؛ وهو من قبيل العقل بالملكة ، لا سيما إذا زاد استكمالاً بما جاوز الملكة . وإن عنى بها العارضة للصورة المتحركة فهي المتخيلة من حيث تتحرك مع شوق القوة العقلية .

(٤٦٩) إن قيل : إن المقول القعالة في ذاتها ممكنة لا محالة ، والممكن يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون ، فيلزم أن يكون في قوتها أن تُقدم . فالجواب أن إمكاناتها هي بالقياس إلى الوجوب ويعنى أنه متى عدمت أسبابها عُدت هي . وهذا غير مانحن فيه ، بل مانحن فيه هو أن ما يمكن أن يُقدم في ذاته [١٠٩] مع قيام علة يجب أن يكون عدمه بفسادٍ يمرض في جوهره أولاً ، وقبل الفساد كان له لا محالة فعلٌ عند وجوده ، فيبطل عند الفساد عنه ذلك الفعل . فلا محالة تكون هناك قوة : أن تفسد ، وفعل : أن تبقى . وأما حقائق المفارقات فكونها بالفعل هو أن تبقى مع العلة وتمدم مع عدمها لانفساد يمرض في ذاتها .

(٤٧٠) وجد في رُتبة : القَدَر هو وجود العلل والأسباب واتساقها على ترتيبها ونظامها حتى يُنتهى إلى المعلوم والسبب ؛ وهو موجب القضاء تابع له .

(٤٧١) لامية لفعل الباري لأن فعله لذاته ، لا لداع دعاه إلى ذلك .

(٤٧٢) الإرادة هي علمه بما عليه الوجود ، وكونه غير منافي لذاته .

(٤٧٣) فِعلُ الباري مَخَالِفٌ لأفعالنا . فإنه لا يكون تابعاً لتخيل ؛ وكذلك إرادته مخالفة لإرادتنا ، فإن فعله كما قال : كُنْ فيكون .

(٤٧٤) صور الوجودات مرتسمة في ذات الباري ، إذ هي معلومة له ، وعلمه لها سبب وجودها .

(٤٧٥) سبب هذه التغيرات شيء متغير لا محالة وهو الحركة ؛ وهذه التغيرات تأدى إلى ثابت واحد ؛ وهذه الاختلافات تأدّى إلى نظام وانفاق واتحاد .

(٤٧٦) نحن إذا رأينا شيئاً في المنام فأما نقله أولاً ثم تخيله . وسببه أن العقل الفعال يفيض على عقولنا ذلك العقول ، ثم يفيض عنه إلى تخيلنا ؛ وإذا تعلمنا شيئاً فأما تخيله أولاً ثم نقله ، فيكون بالعكس .

(٤٧٧) القضاء سابق علم الله الذي تشعب منه المُقَدَّرَات .

(٤٧٨) كل موجود كان وجوده بوسائط أقل ، كان أقوى وجوداً . والأقوى وجوداً هو الجوهر لأنه وجد من جهته بوسائط أقل ، والأضعف وجوداً هو التعرّض لأنه بالعكس من هذا .

(٤٧٩) [١١٣-] سؤال : نحن إذا سودنا جسماً أبيض ، أو بيّضنا جسماً أسود مثلاً ، فلا يتغير مزاجه ؟ الجواب : إذا كان باللطخ لا بالاستحالة ، وبالمجاورة لا بالتغير .

(٤٨٠) سؤال : هل بين الضرر الذي يدخل على الحواس من جهة الإكباب على الحسوس الضعيف زماناً طويلاً ، وبين ما يدخل عليها من جهة الحسوس القوى ، وإن كان الزمان يسيراً ، — فرق ؟ وما هذا الضرر وأى سبب لكل واحد منهما ؟ الجواب : لعل طول الإكباب يؤثر في هذا الباب لاضطراب المواد والانصباب ، وأما العلة الخفية خصوصاً على ، والله يعرفها ويكشفها برحمته .

(٤٨١) سؤال : قد قيل إن الحسوس القوى إنما يمنع من إدراك الحسوس الضعيف

لفرض يحدث في المادة . وهذه الفصول المتقدمة لاتؤدي الى هذا الغرض ، بل إذا ومن مزاج أو تابع من توابع الصورة فذلك ضرب .

(٤٨٢) سؤال : الكيفية التي تحدث في البصر من الشمس إذا أبصرناها لا تمنع كيفية البصر ؟ الجواب : كيف والجلدية لها إشفافاً ١ .

(٤٨٣) سؤال : وأيضاً فإن انطباع الكيفية التي تحدث في البصر من البياض أو السواد على ما يظن ليس هو [١١٤] انطباعاً حقيقياً ، بل هو انعكاس الخضرة إلى الجسم الأحمر ، فعلى هذا الوجه أيضاً لا يمانع كيفية البصر ، كما أن كيفية الخضرة المنعكسة إلى الجدار لا تمنع حمرة الجدار . الجواب : الانطباع هو أن تحصل الكيفية في موضوع ما . وأما أن يكون ما دام شيء آخر موجوداً — فهذا شيء آخر ، وكذلك اخضرار الجدار هو استحالة .

(٤٨٤) تكلم^(١) على قوله في أول « الشفا » أن الفلسفة تنقسم إلى : حكمة نظرية ، وحكمة عملية . فقيل : جعل الحكمة العملية فيها أيضاً معرفة ونظر ، فجعل غايتها المعرفة ؛ والحكمة العملية عمل لا ينظر — قد أجمع على هذا الأولون والآخرين . الجواب : ما أكثر ما وقع للناس الغلط باشتراك الأسماء المستعملة في تعاليم الفلسفة على اشتراكها ، وخصوصاً حيث يقال : نظري وعملي ، في مواضع مختلفة وبدل بها على دلائل مختلفة . ولا أطول ما أنا فيه ببيان ذلك ؛ فإن اشتهى ذلك مُشْتَرِكُ أَسْمَاءِ سَمَاعِهِ شَفَاهَا . وقد وقع ذلك في استعمال لفظة العمل مركبة بلفظة الحكمة ، أعني إذا قيل : حكمة عملية ، فإن ذلك يدل عند الفلاسفة على معنيين ، وغلغلاء ذلك على أبي حامد الإسفرازي ظن أن إحدى الفضائل هي الحكمة العملية ، لم يحسن من أوجب فيها التوسط وجعل الازدياد في معرفة الواجبات العملية وذيلة ؛ فبنى أمره على أن الفضائل ثلاثة : حكمة وشجاعة وعفة ، وجعل الشجاعة والعفة واسطتين ، وجعل الحكمة غير واسطية . وأما وجه هذا الاشتراك فإن الحكماء إذا قالوا إن الفضائل ثلاثة ، ومجموعها العدالة — عنوا بذلك الفضائل الخلقية ، وإذا قالوا إن جماعها ينحصر في شجاعة وعفة وحكمة عملية ، فإنما حصروها في فضائل خلقية . وكذلك إذا قسموا أفعالها إلى شجاعة وعفة وحكمة عنوا بالحكمة فعلاً يصدر على الجليل في الأمور التدبيرية عن الخلق أو عن ضبط النفس .

(١) راجع أيضاً : غير الدين الرازي « المباحث الشرفية » ج ١ ص ٣٨٦ ، قد أورد أكثر ما على بحروفه تقريباً مع الاختصار . حيدر آباد ، الهند ، سنة ١٣٤٣ هـ = سنة ١٩٢٦ م .

فهذه الحكمة العملية هي فضيلة خلقية ، بل هي ملكة تصدر عنها الأفعال المتوسطة بين أفعال الحيَـرَة^(١) والقبادة صدوراً من غير روية وعلى سبيل ما يصدر عن الأخلاق . وإذا قالوا : من الفلسفة ما هو نظري ، ومنه ما هو على — لم يذهبوا إلى العمل الخلقى ، فإن ذلك ليس جزءاً من الفلسفة بوجه ، فإن للملكة القياسية غير الملكة الخلقية ؛ بل عنوانها معرفة الإنسان بالملكات الخلقية بطريق القياس والفكر : أنها كم هي ؟ وما هي ؟ وما الفاضل فيها وما الردىء ؟ وأنها كيف تحدث من غير كسب ، وأنها كيف تكتسب بقصد ؟ وأيضا معرفة السياسات الدنوية والمدنية ، وبالجملة ما يميم الأمرين ، بل بالجملة المعرفة بالأشياء التي إلينا أن نفعلها ، إما فينا ملكات وانفعالات ، وإما من خارج بحسب المشاركة ؛ وهذه المعرفة ليست غريزية ، بل تكتسب ؛ وإنما تكتسب بنظر وقياس وروية تنفيذ قوانين وآراء كلية ، وهي التي تنفذناها ككتب الأخلاق والسياسات التي إذا تعلمناها نكون اكتسبنا معرفة وتكون حاصلة لنا من حيث هي معرفة . وإن لم نفعل فعلا ولم نتخلق تخلقاً فلا تكون أفعال الحكمة العملية الأخرى موجودة لنا ولا أيضا الخلق ، وتكون لا محالة عندنا معرفة مكتسبة يقينية حقيقية ، وكل معرفة يقينية حقيقية فهي حكمة أو جزء حكمة . وليست هذه المعرفة عندنا حكمة طبيعية ، ولا حكمة رياضية . ولا حكمة إلهية . فليست حكمة نظرية إذا كان اسم النظرى يخص بهذه الثلاثة أو بما يجمع هذه الثلاثة وبالجملة ما الغاية فيه النظر . فبقي أن يكون الجزء الآخر من الفلسفة ، الذى هو الحكمة العملية [١١٤ ب] ؛ إذ كانت الفلسفة تنقسم إلى نظرى وعلى ولم تكن الفلسفة خلقا البتة ، بل عسى أن يكون علما بالخلق . وأما الحكمة العملية التي هي إحدى الفضائل الخلقية الثلاثة فهي غير هذه ، لأن تلك عمل من الأعمال أو خلق من الأخلاق ، ولا شيء من الأخلاق والأعمال بفلسفة ولا جزء فلسفة . ومع ذلك فإنها لاتساق الحكمة العملية التي هي جزء من الفلسفة في وجودها ، فإن الحكمة العملية التي هي جزء من الفلسفة تحاذى الشجاعة والعفة وهذه الحكمة الخلقية العقلية ؛ فكأنها ، أعنى الفلسفة العملية ، ليست بشجاعة ولا عفة ، بل علما هما — كذلك ليست حكمة عملية الحكمة العملية الخلقية بل علما بها وتبريداً لإياها ؛ وليست علما بها وحدها ، بل علما بها وبغيرها مما ليس حكمة عملية خلقية . فالغلط واقع بسبب ظن الظان أن الحكمة العملية التي هي جزء من الفلسفة هي

(١) الجُرْبُز بالضم : الحب الخيث مسرب كبريز والمصدر الجريرة (الفاموس المحيط) .

الحكمة العملية التي هي جزء من العدالة وخلق لا علم . وقد أوضحت الفرقان بينهما ، فإنك إذا تعلمت ما في كتب الأخلاق والسياسات كانت عندك معرفة مكتسبة بقوانين كلية أفادها مقاييس فكرية ، ولم تكن تلك المعرفة إحدى المعارف النظرية الثلاث ، ولم تكن بوجه من الوجوه عملاً ولا خلقاً ، ولم يصح إن تسمى غير الحكمة العملية . وأما من ^(١) قال : إنك جعلت الغاية فيها واحدة فقد حاد عن السبيل ، فإن جعلت الغاية في أحدهما نفس ما يحصل بالنظر ، وجعلت الغاية القصوى في الأخرى العمل بما يقتضيه الحاصل من النظر . وليس يجب أن يكون غاية الشيء موجوداً في الشيء : فإن الغايات توجد في كثير من الأمور خارجة عما يتوجه به إليها ، فإن السكنى غير موجود في نفس حركة البناء ولا في شكل البيت بل وجوده في المستكن المستبنى . واعلم أنا إذا قلنا حكمة عملية هي جزء من الفلسفة فنعني بها العلم : بالقضايا العملية ، فيعني به نفس الفضيلة الخلقية التي هي أحد الأمور التي تمل ذلك العلم : كفيته وكيفية اكتسابه . وإذا قلنا الحكمة العملية الفعلية فيعني به الفعل الصادر عن خلق أو عن ضبط نفس بعلم أو بغير تعلم ، بل بتقليد وقبول صدوراً على سبيل الإنشائي ^(٢) .

(٤٨٥) لوازم الذات لا تؤثر في وجودها ولا تتكثر بها الذات كالمقولات مثلاً ؛ وذلك لأن الذات فاعلة لها لا مستكملة بها منفعة عنها . بل إنما كان كذلك لو كانت عادمة لها بالفعل فحصلت لها بالأكتساب فاستكملت بها ، فكانت حينئذ متأثرة ومتكثرة بها ؛ لأنها إذا اعتبرت مأخوذة مع كالاتها المستفادة تكون مركبة ومتكثرة ، وإن كانت باعتبار ذاتها مجردة بسيطة . وأما إذا كانت هذه الكمالات واللوازم لها من ذاتها على أنها فاعلة لها فلا يلزم تكثر وتركيب باعتبار أخذها مع كالاتها كما لزم عند حصولها من خارج .

(٤٨٦) العقل البسيط في الأول هو ذاته بخلاف العقل البسيط في الأول الذي هو ذاته لوازمه التي هي المقولات للفصلة ؛ وهذه اللوازم هي هيئات في الأول لا على السبيل الانفعالي ،

(١) س : ما .

(٢) هنا ورد في المخطوطة : « آخر الموجود من هنا » وبعده قوله : لوازم الذات لا تؤثر ... ؟ ؛ فقل هذا الجزء التالي ألحق بالأصل من أوراق أخرى في المخطوط المتسخ عنه ؛ والراجح أنه من كلام ابن سينا ، كما ورد أيضاً في الفاضل : « من كلام الشيخ أبي علي » ؛ والصوبة في معرفة ما إذا كان هذا ينسب أصلاً إلى كتاب « المباحثات » ، ويطلب على الظن أنه منه بديل وجود فقرات من صلب الكتاب في داخل هذه الفقرات التالية ؛ فقل المخطوطة الأصلية كانت مفرقة الأوراق ، والناسخ أضاف هنا بعض الأوراق المفرقة .

بل [١١٥] على السبيل الفعلى . وهى إما أن لا تعتبر غير متناهية إذ ليس فيها الترتيب الطبعى الذى يكون اعتبار الانتهائية فيه بالفعل ممتنعاً وقام البرهان على امتناعه ؛ وإما أن تعتبر غير متناهية لا على ذلك الترتيب فلا يعرض منه محال ، بل أمثاله موجودة بالفعل عارضة للأمر المتناهية : فإن التلث لا يمتنع أن تكون له لوازم وخواص غير متناهية . وهذا العقل البسيط فى الأول لا يكون هيئة فيه ، بل هو ذاته لأنه الفاعل لهذه المعقولات والفعال لها ذاته وفيها . فالنفوس غير فعالة إلا بحصول تلك الهيئة .

(٤٨٧) العقل الذى يفعل المعقولات فيه أيضاً المعقولات كاللوازم لذاته ، فهو يعقلها فى ذاته عن ذاته ، وفى غيره أيضاً . وقد كان هذا إحدى المسائل العشر التى كانت فى جانب الكتمان فبيح بها أولم يسمع وعنده جلالات مقدسات .

(٤٨٨) معنى قوله : « يفعلها » — ليس بالفعل العامى الذى بعد أن لم يفعل ، بل معنى وجود لازم كما نعلمه .

(٤٨٩) هذا جواب من يسأل أنه : كيف يكون الشيء فاعلاً وقابلاً لما يفعله ؛ وشرحه أنه إما يمتنع أن يكون فاعلاً وقابلاً لما يفعله . وشرحه إنما يمتنع أن يكون فاعلاً ومنفعلاً عن ذلك الفعل إذا كان زمانياً ، فإن مثل هذا يكون فيه بالقوة فيخرج عن ذاته إلى الفعل ، وهذا محال . فإذا كان على الوجه المذكور غير زمانى فإنه لا يلزم المحال .

(٤٩٠) نُشْكُكْ وقيل : المبدأ الذى يثبتونه ويسمونه نفساً هو بينه الحياة . والجواب : إن سمي هذا المبدأ على هذا الحد حياة فلانقشة فيه ، وأما إن عني بها ما يعرف من معنى الحياة — وهو كون الشيء بحيث عنه أفعال على شرطها — فهو غير النفس ، لأن هذا الكون لا يمتنع أن يسوقه مبدأ به يصح هذا الكون ، بل يجب ؛ وإلا لكان هذا الكون للجسم بذاته يلزم أن يكون كل جسم حياً ، والنفس تمنع هذا ، فهذا غير ذاك بالشكل الثانى .

(٤٩١) نُشْكُكْ على ما قيل من أن النفس جامعة للاستقصات ، فإن الاستقصات مالم يجمع وصار على مزاج معين لم يستعد لأن يكون مادة لنوع ما ، فكيف تكون نفس ذلك النوع جامعة لها ؟ والجواب أن النفوس الإنسانية بأن العناصر المستعدة لها قد استحال استحالات مثلاً صارت خطة ، ثم كيلوسا ، ثم دما ، ثم منياً ، فيكون قد جمعا أمر آخر . وكذلك النفوس النباتية : فإن جامع استقصات مادتها أيضاً ، كالخطة مثلاً ، أمر خارج قسراً وسبب سمائى حتى تحصل

النار في حيز الأرض والماء والهواء يقربها كسخونة تحصل في الطين فيكون سخاءً مثلاً . فإذا اجتمعت وتفاعلت استعدت لقبول صورة فتكون في المثالبين جميعاً جامعة لاستقصات ذلك النوع من حيث هي ذلك ؛ جمعاً مقتضيه ذلك النوع ، لجامعة للاستقصات التي في قوتها أن تكون نوعاً . وجملة ذلك أنها تجمع استقصات نوعها من حيث هي لنوعها وهذه الاستقصات تقسيمها واجتماعها على خلاف ما كان مجتمعا عليه حين كان بالقوة مادة ، وذلك الاجتماع كان سببه اسماً خارجاً غير هذه النفس الجامعة لها إذا كانت مادة .

(٤٩٢) مما يعين على صدق الرؤيا ومحتة : أما من جهة المزاج فالاعتدال ؛ وأما من العادة فالصدق ؛ وأما من الأوقات فالسحر .

(٤٩٣) المربعان المفروضان متشابهين على وضعين مختلفين يمتد ويسر إذا أدركا وتخيلاً متمايزين متمايزين فإما أن يكون لأجل المربعة ولا يوجب ذلك اختلافاً إذا فرضا متشابهين متساويين ؛ وإما أن يكون لعارض لازم ولا يوجب أيضاً الاختلاف لتشاركهما فيه ؛ وإما لعارض زائل ويلزم تغير التخيل [١١٥ ب] عند زواله فيكون إنما يتخيله كما هو لأنه يقتدر به ذلك الأمر فإذا زال تغير ، لكن ليس يحتاج التخيل في تخيله إلى إضافة عارض إليه وقرنه به بل يتخيل كذلك من دون التفت إلى أمر يقرنه به فيتخيل هذا المربع يمينا وذلك يساراً دفعةً على أنهما في نفسها كذلك لا بسبب شرط يقرنه بهما ؛ وبعد لحوق ذلك الشرط بفرضهما كذلك كما يجوز ذلك الفرض في المعقول لأن الجزئي لم يتخصص بالمعنى الشخص ، والوضع المحدود لم يرسم في الخيال ؛ وليس هو مما يجري عليه فرض الحد . وأما في الكلّي العقلي فقد يتميزان بأن يقرن العقل بالمربعين حدّي التيامن والتياسر ، وفي مثله يصح لأنه أمر فرضي يتبع الفرض في التصور فيلحق المربع هذا الحد لحوق الكلّي بالكلّي ، إذ يجوز أن ثبت في العقل كلّي من غير إلحاق شيء به ويكون مُتَمَدّاً لأن يلحق به ما يلحق وفي الخيال مالم يقشخص الجزئي لم يثبت ولم يتخيل كما شُرح . قد بطل أن يكون التمييز بسبب عارض لازم أو زائل أو مفروض .

(٤٩٤) الإقبال على بعض الصور المعقولة يشغل عن إدراك غيرها ، لالتمايع الصور العقلية لكن بسبب البدن .

(٤٩٥) معقولات الأول من لوازم ذاته ووجودها في الأعيان من لوازم لازمه .

(٤٩٦) مقولات الباري هي من ذاتها في ذاتها : فذاتها هي الفاعل والقابل . وهذا لا يتمتع فيما لا يكون زمانيا ، وإنما يستحيل في الزمانيات .

(٤٩٧) الخيال يتخيل السواد والبياض في جزئين متميزين ولايدر كهما معا في شبح واحد خيالي ساريين فيه ، والعقل المجرد يدر كهما معا ؛ وكلاهما الإدراك التصوري : فهذا بذاته وذلك بالآلة . فإن قيل إن العقل أيضا كذلك ، فالجواب أنه ليس كذلك لأنه يدر كهما معا على سبيل التصور ، ومن حيث التصديق يمنع أن يكون موضوعهما واحدا ، والخيال لايتخيلهما معا لا على سبيل التصور ولا على سبيل التصديق . والدليل على أن العقل يتصورهما معا أنه يحكم بأنهما لاجود لهما في الأعيان معا في موضوع واحد ، فإنها لا محالة يكونان موجودين في العقل حتى يمكن أن يحكم عليهما بهذا الحكم .

(٤٩٨) الأشخاص المتكثرة لا تتكرر بأعراض لازمة للنوع وإلا لاشتراك فيها الجميع . فإكان كثرة فإذن يتشخص بأعراض لاحقة ، واللاحقة تلحق عن ابتداء زمانى ، وذلك لأن اللاحقة تكون تابعة لسبب عارض لبعض الأشخاص دون بعض ، وعروض السبب الذى تتبعه هذه اللاحقة للشخصة لبعض دون بعض يكون بسبب آخر ، ثم كذلك يتسلسل ، فيكون وجود مثل ذلك بالحركة ، فيكون حادثا . والذى أوجب هذا هو عروضة لبعض دون البعض ، فإلزم أن يكون بسبب ، وكذلك ذلك السبب يحتاج إلى آخر حتى يتسلسل ، ويلزم أن يكون بالحركة فيكون حادثا . وأما إن فرض عروضة للكل لم يلزم شيء من ذلك^(١) .

(٤٩٩) اطلاع القوة العقلية على ما في الخيال إنما احتيج إليه ليعد النفس لقبول الفيض من فوق ، وهذا الاطلاع هو الأفكار والتأملات والحركات النفسانية وكلها مُعدّات للنفس نحو الفيض ، كما أن الحدود الوسطى أيضا مُعدّات لقبول النتيجة ، لكنها بنحو أشد وأكث (٥٠٠) العقل إذا أدرك أشياء فيها تقدم وتأخر أدرك معها الزمان ضرورة ، ولكن لافى زمان بل فى آن لأن العقل يعقل الزمان فى آن . وتركيبه للقياس والحد يكون فى زمان ، إلا أن تصور النتيجة يكون فى آن .

(١) هنا ترد فقرة وردت من قبل تحت رقم ١٥٢ .

وَصَلَّ للشيخ الفاضل عدةٌ كَتَبَ تَشَرَّكَ فِي الْإِنْسَانِ بِخَيْرِ سَلَامَتِهِ ، وَذَلِكَ مِمَّا يَنْعَمُ
الامْتِثَارُ بِهِ ، وَيَتَصَلَّ شُكْرُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِ . وَضُمِّنَ مَسَائِلَ عِلْمِيَّةٍ طُلِبَ عَنْهَا الْأَجُوبَةُ ؛
وَوَقِفْتُ عَلَيْهَا وَحَدَّثْتُ اللَّهَ تَعَالَى عَلَى جَمِيعِ مَا يَتَوَلَّاهُ بِهِ مِنْ تَسْلِيمٍ فِي نَفْسِهِ وَتَحْرِيزٍ عَلَى الْعِلْمِ
وَدَرْسِهِ ، حَدِّثًا كَمَا يَسْتَحِقُّهُ أَوْ كَمَا يَنْهَضُ بِهِ الْوُسْعُ . فَأَمَّا كِتَابُ « الْإِشَارَاتِ وَالتَّنْذِيرَاتِ » فَإِنَّ
النَّسْخَةَ لَا تَخْرُجُ مِنْهَا إِلَّا مَشَافَهَةٌ مُوَاجِهَةٌ ، وَبَعْدَ شُرُوطٍ لَا تَعْقُدُ إِلَّا مَكَالِفَةً ، وَلَيْسَ يُمْكِنُ أَنْ
يَسْتَفْتَحَ بِهَا وَيَطْلُعَ مَعَهُ غَرِيبٌ عَلَيْهَا ؛ فَإِنَّهُ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَطْلُعَ عَلَيْهَا إِلَّا هُوَ وَالشَّيْخُ الْفَاضِلُ
أَبُو مَنْصُورِ بْنِ زَيْلَةَ . وَأَمَّا الرَّعَاعُ وَالْمُضْغَةُ وَمَنْ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ الْحَقِيقَةِ وَالْحَوْثَةِ فَلَا سَبِيلَ إِلَى
عَرَضِ تِلْكَ الْأَقَاوِيلِ عَلَيْهِمْ وَالْفَتْحَةُ ^(١) بِهَا مِمَّا يُعَرِّضُهَا لِذَلِكَ الْعَرَضِ ، وَالِاحْتِيَاظُ فِي التَّأْخِيرِ
إِلَى أَنْ يَتَبَيَّنَ جَامِعُ التَّقْدِيرِ ؛ وَأَمَّا الْمَسَائِلُ : فَسَأَلْتُ انْقِسَامَ الْمُعْقُولَاتِ : تَكْتَشِفُ تَشَكُّكُهُ أَنْ
يُعْلَمَ أَنَّ الْأَجْسَامَ لَا تَحْتَلُّهَا الصُّوَرُ وَالْأَعْرَاضُ مِنْ حَيْثُ هِيَ وَاحِدَةٌ وَبَسِيطَةٌ لَا الْمُعْقُولَاتِ
وَلَا غَيْرَ الْمُعْقُولَاتِ . ثُمَّ الْمُعْقُولَاتُ قَدْ تُثْقَلُ مِنْ حَيْثُ هِيَ بِبَسِيطَةٍ وَوَاحِدَةٍ ، وَمَا يَحِلُّ
الْأَجْسَامَ مِنَ الصُّوَرِ وَالْأَعْرَاضِ لَا يَحْتَلُّهَا مِنْ حَيْثُ هِيَ بِبَسِيطَةٍ وَوَاحِدَةٍ . وَإِنَّمَا تَشَكُّكُ فِي أَنَّهُ
حَسَبَ أَنَّهُ يَسْلَمُ لَهُ أَنْ صَوْرًا غَيْرَ مَنْقَسَمَةٍ تَحْتَلُّ الْأَجْسَامَ مِنْ حَيْثُ هِيَ غَيْرَ مَنْقَسَمَةٍ . وَهَذَا
لَا يَكُونُ وَلَا يُمْكِنُ . وَأَيْضًا فَإِنَّ الصُّوَرِ وَالْأَعْرَاضِ إِذَا قِيلَ لَهَا إِنَّهَا بِبَسِيطَةٍ فَلَيْسَ يَعْنِي بِهَا أَنَّهَا
فِي وَجُودِهَا لَا تَنْقَسِمُ ، بَلْ شَيْءٌ آخَرُ ؛ فَظَنَنِي أَيْضًا أَنَّ هُنَا صَوْرًا بِبَسِيطَةٍ لَا تَنْقَسِمُ ، ثُمَّ يَمْرُضُ
لَهَا الْانْقِسَامُ — ظَنَنْتُ غَيْرَ مُحْتَمَلٍ . وَظَنَنِي أَنَّ هَذَا الْخَلْفَ يُلْزَمُ فِي الصُّوَرِ وَالْأَعْرَاضِ — فَإِنَّهَا
تَنْقَسِمُ بِالْعَرَضِ وَلَا تَنْقَسِمُ بِذَاتِهَا — غَيْرَ وَاقِعٍ ؛ لِأَنَّ الْمَنْعَ إِنَّمَا هُوَ لِنَفْسِ الْانْقِسَامِ وَلَوْ بِالْعَرَضِ . فَإِنَّهُ
[١١٠٩ ب] يَقُولُ إِنَّ الْمُعْقُولَ يَحْصُلُ فِي مَوْضِعِهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ وَاحِدٌ وَمِنْ حَيْثُ لَا يَنْقَسِمُ لَوْحَدَتِهِ ؛
فَلَا شَيْءَ مِنَ الْأَشْيَاءِ الَّتِي تَمْرُضُ لِلْأَجْسَامِ أَوْ يَحْصُلُ لَهَا كَيْفَ كَانَ يَحْصُلُ لَهَا مِنْ حَيْثُ

(*) وَرَدَتْ هَذِهِ الرِّسَالَةُ فِي ثَلَاثِ كُتُبٍ « الْمُبَاهِجَاتِ » مِنْ وَرَقَةٍ ١٠٩ إِلَى وَرَقَةٍ ١١٣ مِنَ الْمَخْطُوطِ رَقْمُ ٦
حَكْمٌ وَفَلَسَفَةٌ (١) الْفَتْحَةُ : تَشْعُرُ الْإِنْسَانُ بِمَا عَنْدَهُ مِنْ أَدَبٍ أَوْ مَالٍ بِخَلْعٍ ٥ . ج : صَح .

لا تقبل القسمة ، بل لو كان ، مثلاً ، شيء لا يقبل القسمة في نفسه ففرض الجسم ، صار ينقسم بسببه ؛ فالشيء من حيث هو في جسم لا يكون إلا بحيث ينقسم ؛ والمقول من حيث هو واحد معقول هو من حيث لا ينقسم ؛ فالشيء لا يكون في الجسم من حيث هو معقول . ويجب أن تعلم أن جزء صورة الجسم وعرضه شرط في ذلك الصورة والعرض ، وأن الصورة والعرض الجسميين الواحد منها بالفعل كثير غير متناه بالقوة ؛ وهذه الأحوال غير ملائمة للمعقولات . والذي كان ذكره أن الأمر في المعقولات إن كان خلفاً في الصور والأعراض هو أيضاً خلف ، فليس كذلك : فإنها كلها تنقسم ، وأجزاؤها كلها تقوم شخصياتها وليس شيء منها بسيط وخدائي ، إنما هو بسيط بوجه آخر .

وأما سألته التي في باب الوجود فيكشف عن تشككه أن يعلم أن الوجود في ذوات الوجود لا يختلف بالنوع ؛ بل إن كان اختلاف^(١) فبالتأكد والضعف . وإنما تختلف ماهيات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع . وما يلبسها من الوجود غير مختلف النوع : فإن الإنسان يخالف القرس بالنوع لأجل ماهيته لا وجوده . وأما مسألة انحفاظ الأشياء المختلفة فيجب^(٢) أن تعلم أن المقصور من الاستقصات والمنزجات إنما ينحفظ لمصيان السلك على الانشقاق ؛ ومقدار ما ينحفظ ما ليس مسلكه كذلك ، ومقدار زمان الفصل بين الحركتين المتضادتين و زمان قطع المسافة والدَّهن المضروب بالماء إنما ينحفظ هذا القدر ، والثيران والأهوية المحوسة في الأرض قسراً إنما تنحفظ للسبب الأول ، فإذا كانت قوة زلزلات وخسفت . واعلم أن الهواء ليس حبه في مغارات الأرض كحسب النار ، فإنه ربما كان ذلك سبب آخر ، ولأن الممكان طبعي . ثم الحيوانات والنبات ليس امتزاج أخلاطها على سبيل اتفاق أو أسباب خارجية ، بل السبب في ذلك جوهرى طبعي يكون في الشيء ثم تمتزج الأخلاط في الشيء امتزاجاً ما ثم يُحفظ ذلك المزاج بالبدل ؛ وليس في جوهر الشيء واللحم من الأجزاء النارية والهوائية ما يضعف لقلته عن التفصيص عما يخالطه ولا هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه قسراً وحصراً . بل في الشيء روح كثيرة جداً : هوائية ونارية ، إنما يجبسها في الشيء مع مائرها معها شيء غير جوهر حسيمة الشيء . والدليل على ذلك أنه إذا فارق الرحم وتعرض للبرد الذي هو أولى بأن يُحصَر ويمنع ،

(١) ص : اختلافاً . (٢) ورد في هذا الكلام من قبل تحت رقم ٢٥١ ص ٢٢٥ .

تحلل بسرعة ورقى؛ وكذلك إن تعرض للحر. وإذا كان في الرحم وعرض آفة أيضا، صار كذلك. فلا يجب أن يُظن أن احتباس الاستقصات الخفيفة في مزاج الحيوانات لمعجز منها عن التحلل بسبب قلتها أو صعوبة شق النفذ، وبالجملة لأمر قاسر منها هو أحد استقصاتها، بل لقوة تجمع الاختلافات وتمنعها عن التحلل وتأنها بالبدل. ومع ذلك فإن تغير المزاج إلى البرد الحاصر والحر المحلل في أن يؤدي إلى هذا التفرق — واحد.

فأما حديث المزاج وأنه يدرك في حال ما يستحيل <ف> يجب أن يتأمل الذي يدركه: أمزاج أو شيء غير المزاج؟ فإن كان المدرك غير المزاج حتى يكون إنما [١١٠] يدرك المزاج شيء غير المزاج، فهو المطلوب. وإن كان المدرك هو نفس المزاج: فإما المزاج الذي يتحلل، وإما المزاج الذي حدث. ومحال أن يكون ما بطل مُدركا. والمزاج الذي حدث هو المزاج الذي وقع إليه الاستحالة استحالة زمانية، وإدراكه آتى. فإذا كان يدرك لا من حيث ما يستحيل، بل من حيث وقعت إليه الاستحالة في زمان مضى، ومن حيث هو حصل في آن أو في زمان حصولا غير مستحيل، فليس إنما يدرك من حيث يستحيل. والعجب قوله لم قال: إن المزاج المستحيل هو مزاج ذلك العضو؟ فلهذا يظن أن المزاج إذا استحال ففي العضو مزاجه الأصلي والمزاج الطارئ معا، هذا لا يمكن، بل في حال الاستحالة يكون المزاج ما وقع إليه الاستحالة؛ فإن أفرط أهلِكَ. وقوله: لست أفهم كيف يكون المزاج المستحيل مزاج ذلك العضو — عجيب، كأنه قد شك في أن ذلك المزاج لذلك العضو وحسب أن المزاج الطبيعي يوجد مع المستحيل حتى يكون أحدهما مزاج العضو والآخر مزاج غيره، بل يجب أن تعلم أن المزاج ثم واحد: إما طبيعي، وإما مستحيل. فإنه إن كان مزاج هو الذي يدرك فهو المزاج المستحيل ويدرك نفسه، فيكون في حال المزاج الطبيعي لا مُدرك البتة، لأنه لا يدرك ذاته، ولا يبقى عند المزاج الغريب حتى يدركه. إنما المدرك والمدرك هو المستحيل فقط. ثم يلزم بعد ذلك ما يلزم مما شُرح.

وأما حديث الآلة فإنها لعلها تعقل من حيث الآنية دون الماهية، فإن فيه موضوعين قد أغفلا: أحدهما أن الكلام في الآنية كالكلام في الماهية، والذي يلزمهما شيء واحد. والثاني أنه من المحال أن يقال: لعلنا إنما نعقل الآنية دون الماهية، — وذلك لأن ما نعقله وثبته من أنفسنا لا تدخل فيه «لعل» ، بل يكون حكما فيه حكما فيصلا. ثم إننا نسئلك

أنا لننا نقول من الآلة لا آنية ولا ماهية، ولو كنا نقول شيئاً من ذلك لعقلناه جزئاً، وما كنا نقول ما قاله هو في سؤاله: لعلنا، هو ذا يعقل الآنية، لكننا لنفرض أننا نقول الآنية فليس عقلنا لها دائماً كما ليس للماهية، فليس معنى وجود صورة آنية الآلة في أن يعقلها. ولا يجوز أن يكون فيها صورة آنية لها أخرى حدث عن الأولى، فلما حدثت عقلناها. فاما التشكك^(١) في أن الإعياء ليس يحدث من جهة أن العصور يتكلف بالفسر حركات غير مفتضى مزاجه، فهذا تشكك لا أعرف له جواباً إلا بالتجربة. وليتأمل حال من تعب: كيف تشق على عضوه الحركة، وكيف يزداد نعبه وألمه بتكلف الحركة حتى يثبت فلا يتحرك أصلاً بالإرادة، والحركة المزاجية له محفوظة. وظنه أن كل شيء يحتاج إلى برهان — ظن باطل، فإن هاهنا مقدمات تجريبية مشاهدية يعلمها الناس باعتبار أحوال أنفسهم.

الإعياء^(١) تحدثه الحركة القريبة مما يوهن العضل بما يحدث فيه من تمديد وتشنيج غير الذي يقتضيه مزاجه، ولترك الطائر ومزاجه للزل ولم يخلق.

وأما ما ظن أنه لو كان الأمر على ما قيل في تخصص أفعال القوى الجسمية بنسب حقاً لكان لقلب أن يقاب فيقول: وغير الجسم لاسبية له إلى الجسم، فلا يكون منه الجسم حقاً، فذلك لأنه لم يقع التأمل لما أورد. وأنا أحرر العبارة عنه فأقول: الشيء إذا صار قوامه بتوسط المادة صار ما يصدر عن قوامه مخصوصاً بتوسط المادة، وإما بتوسط المادة بما تقتضيه الخاصة المادية من الوضع سواء كان في القوام أو في صدور الفعل؛ [١١ ب] والشيء الذي ليس بجسم إذا فعل في الجسم فليس لانسبة له إلى الجسم، بل له نسبة ما إلى الجسم: إلا أنها ليست تختلف. فذلك إذا حصلت المستعدات لم تقتصر إلى شيء غير النسبة التي بين غير الجسم وبين المستعدات، فذلك تشابه الانفعالات. وأما الشيء الذي صار قوامه مُتعلقاً بالموضوع، ومصدر فعله معلق بما به قوامه من الموضوع، فليس يكنى وجوده ووجود المستعد كيف كان، بل أن يقع على حالة يكون للموضوع بوضعه منها توسط، وذلك التوسط غير متشابه. فإن أوضاع الجسم من الأجسام الأخر غير متشابهة، وتوسط الموضوع بين القوة التي فيه وبين الأجسام الأخر غير متشابهة، — ليس كوجود الجوهر الروحاني بالقياس إلى كل جسم مستعد؛ ولذلك يختلف تأثير الأجسام بحسب القرب والبعد. وتوسط الموضوع بين القوة وبين ما لا وضع

له التوسط الخاص بالموضوع محالٌ ، فإن توسط الموضوع بين القوة وبين ما لا وضع له أصلاً لا زيادة معنى له على وجود القوة ، وإن ذلك لا يضيف إلى وجود القوة شيئاً أصلاً إن رفعنا لوازم الوضع فتكون حينئذ القوة ؛ وإنما قوامها بتوسط الموضوع يصدر عنها فعلٌ بلا توسط الموضوع ؛ فليس الخرج إلا أن يكون المنفعل ذا وضع هو النسبة مطلقاً ، حتى يمكن أن يقال في جانب الفاعل الروحاني ما قال ، بل نسبة ما يفعل بتوسط موضوعه ، وهذه النسبة لا توجد بين القوة وبين ما لا وضع له ؛ وإن وجدت نسبٌ أخرى ؛ وإذا لم توجد لم يوجد الفعل والانفعال . وأما الروحاني فليس يحتاج إلى تخصيص حال له حتى يفعل به ، حتى إن لم يكن ذلك المتخصص لم يتم الفعل والانفعال ، بل يكفيه وجود ذاته في أن يكون فاعلاً في المستعدات . وأما هذا فيحتاج إلى توسط الموضوع ؛ وذلك لانيته فيما بينه وبين ما لا وضع له . فهذا ما حضرنى مع تحلل قوى العلم عنى ولا يسعنى غير الالتقاء والشفافة والسلام .

تريل : فيه تحليل هذه القياسات : مصدر فعل القوة الجسمانية قوامها ووجودها ؛ وقوامها ووجودها بالموضوع ؛ فصدر فعلها يكون بالموضوع . وحيث الموضوع وفي الشيء الذى له النسبة الخاصة بالموضوع النسبة التى تكون للموضوع من حيث هو جسم أوجسماني وبالجملة من حيث هو ذو وضع ، فلا بد من توسط الموضوع لا على أن يفعل بل على أن يُفعل به ؛ والأشياء البريئة عن المادة لا يكون الموضوع مُوصَلاً التأثير إليها متوسطاً في التأثير ، بل إن صدر إليها فعل فمن القوة ، لا من حيث هي ذات وضع ومن حيث لها موضوع وقد منع هذا . وأما فعل الأشياء البريئة عن المادة في ذوات الوضع قائماً هو فعل يصدر عن وجود ذواتها مطلقاً في المستعدات ، ولا يحتاج إلى أن يكون لها حال حتى يفيض حاجة المادية إلى أن تتوسط موادها . فإن قال قائل : فالأجسام في انفعالاتها تحتاج إلى توسط من موادها ، فهو غلط ، لأن المادة هي المنفعلة نفسها ، لا التوسطة بين المنفعل وبين غيره ، وهناك لم تكن هي الفاعلة بل المتوسطة ، والشيء الذى فيه قوام الفاعل والشيء الذى إنما يفعل الفاعل وهو فيه فيفعل حيث هو وحيث له سبة وضعية . فأما الشكوك على هذا غير ما تشكك به فهو كثير . وإنما تعرضنا لما أورده ؛ وهو مأخذ صحيح مستمر لمن أجاد التفطن .

وصل كتاب الشيخ الفاضل دالاً على سلامته وعلى ما [١١١] خَلَصَ إليه من البهجة ،
لخلاصى من تلك الأحوال بالتهنئة ؛ ووقفت عليها وسكنت إلى ما يتولاه الله به من سليم
النفس ، وإدامة الأُنس ، بالفضل والعلم اللذين هجرتهما ضرورة ، ونَبِذْتُ عنها ناحية .
وأما تَحَرُّنُهُ ^(١) على ضياع « التنبيهات والإشارات » فعندى أن هذا الكتاب توجد له
نسخة محفوظة . وأما « المسائل الشرقية » فقد كتبتُ أعيانها ^(٢) بل كثيراً منها في أجزائها
لا يطلع عليها أحدٌ ، وأثبتُ أشياء منها « من الحكمة العرشية » في جِزَازَات : فهذه هي التي
ضاعت ، إلا أنها لم تكن كبيرة الحجم ، وإن كانت كثيرة المعنى كلية جداً . وإعادتها أمرٌ
سهل : بلى ! كتابُ « الإنصاف » لا يمكن أن يكون إلا مبسوطاً ؛ وفي إعادته شغل .
ثم مَنْ هذا المُعِيد وَمَنْ هذا المتفرغ عن الباطل للحق ، وعن الدنيا للآخرة ، وعن الفضول
للفضل ! لقد أنشَبَ القَدَرُ في مَخَالِبِ النِّسِير ، فما أدري كيف أتملِّص ، وأتخلص . لقد
دُفِئْتُ إلى أعمال لست من رجالها ، وقد انسلخت عن العلم فكأنما أخطئه من وراء سِجِّفٍ
نخيفٍ ؛ مع شكرى لله تعالى ، فإنه على الأحوال المختلفة ، والأحوال المتضاعفة ، والأسفار
المتداخلة ، والأطوار المتناقضة ، لا يُخْلِينِي من مبيض يُخَيِّ قَلْبِي وَيَبْنِتُ قَدَمِي ؛ إياه أحد
على ما ينفع ويضر ، ويسوء ويسرُّ .

وأما المسائل التي يسألها فهي مسائل علمية جليلة لا سيا هذه المسائل ؛ والكلام
الموجز في أمثالها تضليلٌ . وإذا ازدحت أجحت بالخطر المشغول بالبلابل فلم يكدر يُفِيضُ ^(٣)
في بقاع البيان ، لاسيما مَنْ كان على جلتي في مثل حالتى . وقد تأملت هذه المسائل
واستجَدْتُهَا ^(٤) وأجبت عن بعضها بالثَّقَنِيع ، وعن بعضها بالإشارة . ولعلى عجزت عن
جواب بعضها ^(٥) .

(١) تحَرَّنَ عليه : تَوَجَّعَ . (٢) من : كتب أعيانها .

(٣) أفاض القوم في المكان : اندفعوا منه وشرقوا .

(٤) استجاده : وجده أو طلبه جيداً .

(٥) هنا ترد الفقرة رقم ٤٥٨ مقصدة في سلب النص فأسقطناها .

[١١١ ب] والله إني لأفرح من هذا النمط من البحث الذي حدده بعد غلط كنت استكرهه ، فإن هذا النمط من البحث مناسب للعلم الأعلى ، وهو بحث برهاني مناسب جداً .
والذي كان يطالب به وأنا بالرأي قد كان كثيرٌ منه غير مناسب . فليردّد من أمثال هذه المباحث ما شاء ، فإن فيها القرح والفائدة . فما أمكنني كشفه ، فعلت : إما عفوا وإما وراء حجاب يكون فيه ضربٌ من التحريك والتدريب نافع ؛ وما لم يمكنني استعفيت واعترفت ، فإن معلوم البشر متناهي . وأنا فيما اجتهدت قد علمت كثيرَ أشياء معرفة قد حققتها لا مزيد عليها ، إلا أنها قليلة . والذي أجهله ولا أهدى سبيله كثير جداً ، لكنني قد ينست عن أن يتجدد لي علمٌ بما أجهله لم يُظفرني به البحثُ الجاد الذي توليته وأنا مسلم إلى طلب الحق لا تُعارض يده فيه يد . وأما الآن فأنا في عيشة غير راضية ، وفي أشغال غاشية . وإذا ثبت لي فكرٌ ما ، اقتنصته بالسعي الأول ، أقنعت ؛ لكني مع هذا كله لله حامدٌ . فقد وهب لي يقيناً لا يزول بالأسول التي لا بد منها لطالب النجاة ، ومجالاً فيما بعد ذلك غير ضيق ، ومعرفة بما لا أعرفه بالغة .

نسخة عهد عهد لنفسه^(١)

بسم الله الرحمن الرحيم . هذا ما عاهد الله به فلان وفلان بعد ما عرفا ربهما والمهما ، وواهب العقل والقوة لهما ، والبدأ الأول لوجودهما ، والمهي الأول لتقدير أسباب حركتهما وخفوتهما ، والزائن نفسيهما بما أفاض من صورة هويته عليهما وصور من مثال وجوده ، ومثال إيجادهما فيهما ، حتى حصل لهما في ذاتيهما الكمال الأعلى ؛ القلي الذي لا ينتهي إليه منته ، ولا يوصف بكاله كال^(٢) . عاهداه طامعين راغبين مختارين لما هو الخير ، راغبين في السعادة ، مؤثرين للعالم الباقي على العالم الفاني ، أن يجتهدا جهديهما في تركية نفسيهما بمقدار ما وهب لهما من قوتيهما حتى يخرجاهما من القوة إلى الفعل ، جالما من عوالم العقل ، فيه الهيئة المجردة عن المادة لكل ولبدأ الكل ، ليتحد جوهر نفسيهما بالمبادئ ، ويتخلص بالأبد عن البوار ، ويكون جهد الجهد تخلص كل ما تُصور وأوقن من المعلومات الجدية والبرهانية ، مقطوعة الأسباب عن العلاقات الخيالية والمناسبات إلى القوة الوهمية بالهيئة الحكمية والمجاهدة الدوامية ، حتى يحصل كل ماعقل خالصاً للعقل غير مشارك فيه وغير مرسوم بخلافه إذا انفصلت زال المقول وعاود حال ما بالقوة ، بل يجردها العقل تجريداً فيأبدها تأييداً ، بعد أن يعرض قليل وكثير ما يتصور ويصدق به على قانون المنطق ، غير متوسع في شيء ولا متحجز ، وأن تشير كل واحدة من المقدمات من أي الأقسام ؛ ثم إذا استجبت النتيجة البينية قطعت عن الوم والخيال قطعا بالكمال ليتحد [١١٢] بها العقل الإنساني بالعقل الفعال الأزلي الأبدى المأمون فيه إقناء البوار والزوال . ثم يقبل على هذه النفس المزينة بكالها الذاتي فيحرسها عن التلطف بما يشينها من الهيئات الانقيادية للفنوس البوارية التي إذا بقيت في النفس المرئية كان حالها عند الانفصال كحالها عند الاتصال ، إذ جوهرها غير مخالط ولا مشاوب ، وإنما تدلسها هيئات الانقيادية لتلك الصواحب ، بل نفيدها هيأت الاستيلاء والسياسة والاستملاء والرياسة حتى لا تقبل البتة من صواحبها حركة واضعلا ، ولا تتغير

(١) يلوح أن هنا العهد أيضا من وضع ابن سينا .

(٢) م : كاله .

لموجبات تغير حالاتها حالاً رياضة يديمان عليها وإن عسرت ، وأمانات للنفس يتوليئها وإن شئت . فلا يتوليئان فضلا من أفعال القوى الحيوانية فعلا ولا نشهياً ، ولا يتعاطيانه عدماً أو سهواً ، ولا يتركان الخطرة تلوح بمقتضى غضب أو شهوة أو طمع أو حرص أو خوف يخالفه جوهرهما الزكي إلا مسخاه ونسخاه ونجياه ونجّاه . ولا يدعا فكرة أنفسهما وتخيلائها تعاطى إلا الفكرة في جلال ملك الملوك وجبار الجبروت ؛ يكون ذلك قصارهما لا يتمديهما ولا يتركا الخيلات تسنح البتة إلا مقدمة لرأى اعتقاديّ أو نظرية لزينة إلهية ، أو تحديداً لتصير هيئة راسخة راسية في جوهر النفس ؛ وذلك ذكر القدوس وقدمه ، إلا في واجب من سرمة المعيشة لا ترخص السنة العقلية في إغفاله ؛ لكن يحجرا على النفس تخيل ما لا ينبغي أو لا فائدة فيه فضلاً عن فعله ، حتى يصير تخيل الواجب والصواب هيئة نضائية . وكذلك يهجرا الكذب قولاً وتخيلاً حتى تحدث للنفس هيئة صدوقة ، فتصدق الأحلام والرؤيا والظن والفكر . وأن يمحلا حب الخير للناس والمنفعة تصل إليهم وعشق الأخيار وحب تقويم الأشرار وردعهم أسراً طبيعياً جوهرياً . ويحتالا حتى لا يكون للموت العظيم خطر عندهما ، وذلك بكثرة تشويق النفس إلى المعاد ، وإخطار أمنها عن الفساد بالبال حتى يتمكن تمسك المعاد ؛ وأما اللذات فيستملانها^(١) على إصلاح الطبيعة أو إبقاء الشخص أو النوع أو السياسة على أن يكون هذا خاطراً ، عندما يستعمل ، بالبال ؛ وتكون النفس الناطقة هي للدبرة لأن القوى الشهوانية تدعو إليها ، ثم تكون النفس الناطقة تاجه لها ، ولكن جاعلة لنفسها هذه الملل عذراً ؛ بل ينبغي أن تحتال حتى تجمل هيئة بعض الذات لذواتها أسراً طبيعياً للنفس ؛ وكذلك الأمور الغلبية والكرامية . وأما للشروب فأن يهجرا شره تلهيا ، بل تشفيا وتدوايا وتقوياً ؛ والمسوعات يديما استعمالها على الوجه الذى توجبه الفلسفة والحكمة ، لتقوية جوهر النفس وتأيد جميع القوى الباطنة لا بما تربط هذه به من الأمور الشهوانية . ثم يباشرا كل فرقة ببادته ورسمه ، ولا يخالفوا على المحالات بردع ، بل لا يشاركا فيه إلا إذا علم بالردع النفع دون الخلاف والتعصب ، فيعاشرا الرزين بالرزنة ، واللجين بالجون ، مُسرّين باطنهما عن الناس . ولكن لا يتعاطيا في المساعدة فاحشة

ولا يَلْفِظُ بِهِ جُر . وأن يسبحا بالمقدور والتقدير من المال لم يقع إليه له الحاجة من الشركاء في النوع ، إذا لم يقع من ذلك خلل في المعيشة ظاهر . وأن يحفظا سر كل أخ وصديق ووفاءه في أهله وأولاده والمتصلين به حتى يقوموا في غيبته بجميع ما يحتاجون إليه بمقدار الوسع . وأن يفيا بما يَعدان أو يوعدان ولا يجريان في أقاويلهما الخلف . وأن يركبا [١١٢ ب] لمساعدة الناس كثيراً مما هو خلاف طبيعتهما . فإن أسرار الناس طبيعة إلهية . ثم لا يَقْصُرَا في الأوضاع الشرعية وتعظيم الشئْن الإلهية والمواظبة على التبعيدات البدنية ويكون دوام عمرهما إذا خَلَوْا وَخَلَصَا من المعاشرة تطرية الزينة في النفس ، والفكرة في الملك الأول وملكه وَكُنَس النفس عن غبار الناس من حيث لا يقف عليه الناس .

عاهدوا الله أنها سيران بهذه السيرة ويدينان بهذه الديانة . كان الله لهما ، ووقعهما لما يتوخيان به . وهو حسبنا هادياً ومميناً وحافظاً ^(١) .

(١) هنا وردت « رسالة إلى أبي طاهر بن حنبل » ، وهي رسالة صغيرة فيها هجاء شديد ، ولا قيمة لها ، ثم يتلو ذلك فقرات منفصلة وردت مكررة من قبل في صلب « المباحثات » .

مقالات لـلا سكندر الافروڊيسى
فى مسائل من فلسفة أرسطو

سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

رب أعن

مقالة الاسكندر الافروديسي في القول في بادي الكل

بحسب رأى أرسطوطالس الفيلسوف

قال الاسكندر :

لما تأملتُ الفحصَ الذى خَرَّجَهُ مخرج التوبيخ الجليل عن الأشياء التى كتبتُها إليك جواباً عما سألتُه ، إذ كانت معرفتك بصعوبة الأمر فيها ليست مقتصرة عن معرفة غيرك — لم أشتاقل عن كشف رأيي فيها لك ، إذ كنت أهلاً له ؛ وأن أُضِنَّ ذلك — بحسب ما يمكن — كتاباً أكتبه أقصد فيه لَبْتُ القول في المبادئ بحسب رأى أرسطوطالس . فأقول : إن أفضل ما بُيِّنَتْ به أمثال هذه الأشياء بحسب رأيي هو أن يُبَيَّن أن للمبادئ التى تَوَطَّأ لها تَوَافِق وتلزم الأشياء المبينة الظاهرة المعروفة ، إذ ليس يمكن أن تستعمل فيها الأقاويل البرهانية : إذ كان البرهان إنما يكون من الأشياء التى هى أشد تقدماً ومن الأسباب ، وكانت المبادئ الأولى لا شئ يتقدمها ولا لها علة أيضاً . والأشياء المطلوبة هى أن تعلم : ما العلة الأولى ؟ وأى الأفعال فعلها ؟ وأى نحو من أنحاء الحركة يتحرك الجسم المتحرك عنها ؟ ومن أجل ماذا صارت حركات هذا الجسم الكرى كثيرة مختلفة ؟ وهل الأشياء التى تتكون فى المواضع التى دون تلك القمر من أجل حركات هذه الأجسام ، أو إنما تتكون عن اختيار ما أو معرفة ؟ فالأقاويل التى أعلن أنها يمكن أن تقال فى ذلك بحسب رأى أرسطوطالس تكون على هذا النحو :

لما كان كل جسم طبعى يتحرك بالطبع بذاته — وذلك أن الذى له فى ذاته بدءاً أو سبب الحركة هو متحرك بذاته ، وكل جسم طبعى فله فى ذاته مبدأ الحركة ، أعنى بذلك الطبيعة ، وكل ما يتحرك بذاته بالطبع : متنفساً كان أو غير متنفس ، فإنما يتحرك بالاشتياق

إلى شيء ، وذلك هو أن يكون المتحرك حافظاً لكأله الخاص ، إذ ليس شيء من الأشياء التي تتحرك بالطبع تحدث باطلا ، وكان أيضا هذا الجسم المتحرك على الاستدارة الذي قد تبين من أسره بالأقويل التي وضعت فيه أنه إلهي وأنه غير كائن ولا فاسد هو أيضا جسم طبيعي ، وأن الحركة التي يتحركها إنما يتحركها بطبعه — فليُزَكَّ أن هذا الجسم أيضا إنما يتحرك على هذه الجهة بالاشتياق إلى شيء . فأما الأجسام غير المتنفسة فإن اشتياقها إنما هو من أجل الشيء الذي من أجله تكون لها الحركة بالطبع . وهذا الاشتياق الصادر عن التهيؤ الطبيعي هو الميل إلى الشيء الذي كأنه ملائم لها وسبب لفعليها الطبيعي الذي يحصلها ، وذلك أنه على هذه الجهة يكون مصير كل واحد من الأجسام إلى الموضع الطبيعي الذي يخصه ؛ وإذا استقر فيه بلغ كماله الذي يخصه . وأما الأجسام الطبيعية التي هي أكل من هذه ، أعني التي لها غرض ، فإنها إنما تتحرك في المكان بالنفس التي لها . والحركة التي لهذه الأجسام على جهة الاشتياق إنما تكون مع شهوة ما ، ومن هذه الشهوة ما يسمى شوقاً ، ومنها ما يسمى غصبا ، ومنها ما يسمى إرادة^(١) . وذلك أنه بواحد من هذه الأشياء بينما يكون ابتداء الحركة للأشياء المتنفسة التي تتحرك في المكان والجسم الإلهي بأسره متنفس ، إذ كان الجسم الإلهي أفضل الأجسام ، وما كان أفضل الأجسام فليس جسم أفضل منه ؛ وقد يوجد جسم ما أفضل من جميع الأجسام غير المتنفسة ، وذلك هو الجسم المتنفس لئلا يكون الأفضل هو الجسم غير المتنفس . فيجب إذن أن يكون المتنفس هو الأفضل إن كان كل جسم إما أن يكون متنفسا وإما غير متنفس . والدليل على أن الجسم الكروي أفضل الأجسام كلها أنه فاسد ، وأنه يتحرك الحركة المتقدمة لجميع الحركات^(٢) ، ويتحركها أيضا دائما وعلى^(٣) نظام متشابه . فببب حركة هذا الجسم إذن هو شهوة ما ، لكن الشوق والغضب مبانان لطبيعة هذا الجسم ، وذلك أن الجسم الإلهي غير منفعل ، والشوق والغضب انفعالات^(٤) . ولذلك صارت أنفس الأجسام الإلهية غير مساوية في النوع لواحدة من الأنفس الكائنة في الأشياء المائتة إذ كان يلزم في هذه من الاضطرار أن يكون ما يوجد له فيها القوى التي هي أكل أن يكون له قبل ذلك القوى التي هي دونها في الكمال^(٥) ، لأنه ليس يمكن دون هذه القوى بأن

(١) فوقها : اختيار .

(٢) أي الحركة الهائرية .

(٣) فوقها : ترتيب .

(٤) من : انفعالات .

(٥) فوقها : أقل كالا .

يكون واحد منها وَيَسْلَمُ؛ ولذلك ما كان منها له اختيار فإن له أيضاً بينه غضباً وشوقاً .
فأما أفس الأشياء الإلهية فليست مشاركة بقوة من القوى التي هي أقل كلاً من قِبَلِ^(١) أن
الأشياء ذوات هذه الأفس لم تكن محتاجة في بادئ الأمر إلى ما يكون معيناً على ما وجب
لها السلامة التي من أجلها وبسببها كانت تلك القوى . فيحصل إذن مما قلنا أن تكون
الشهوة التي في هذه إنما تكون بالاختيار^(٢) ، والاختيار الحقيقي الفاضل هو المحبة^(٣) للخير .
وذلك أن الاختيار على الإطلاق هو محبة الخير ، أو ما يظن أنه خير ؛ والاختيار الحقيقي الذي
هو محبة الخير إنما هو موجود في الله عز وجل وحده ، وذلك أن الشيء المتشوق بحسب رأى
أرسطوطاليس هو الشيء الذي يُظَنُّ أنه خير .

والخيار المرتضى من الأشياء هو الخير الأول^(٤) [١٠٨] ... هذا الجسم الإلهي الطبيعية
إذن هو الاشتياق إلى الخير الحقيقي والشهوة في هذه الأشياء^(٥) ؛ وذلك أن الاختيار^(٦) منها
ليس يكون بقوة من القوى المتفعله من قِبَلِ أنه ليس فيها منه أول الأمر شيء منها من حيث
يتصور بالعقل يشوق إلى الشيء المتصور بالعقل أو المتوهم ، وذلك أن الاشتياق إلى الشيء
الأفضل تابع لما يتصور منه بالعقل في الأشياء التي قد اقتنت الشيء الملثم له الخاص به ؛
ومن قِبَلِ هذا الشوق بينه يتحرك على هذه الجهة ، لا من حيث يتصور بالعقل ، وذلك
أن التصور بالعقل ليس هو حركة أصلاً كما قد تبين . وقد يكون هذا المعنى أيضاً أكثر
وضوحاً في الأشياء التي تُتَصَوَّرُ بالعقل دائماً أشياء واحدة بأعيانها ، فإنها ليس تتحرك في
حال تصورها بالعقل . وهذا هو السبب في الحركة الدورية التي تتحركها الأجسام الإلهية
بالطبع التي نخصها ، والمتولى لتدبيرها وسياستها ذلك الجسم الذي له صورة كهذه^(٧) الصورة
من قِبَلِ الميل الطبيعي إلى الحركة الدورية . وإنما تتحرك اضطراراً هذه الحركة بالنفس
والعقل . وذلك أن هذه النفس منذ بادئ^(٨) الأمر صورة لهذا الجسم ، فإنه ليس يجب أن
يُفْتَقَدَ أن طبيعته شيء آخر غير النفس ، وكذلك أيضاً لا يجب أن نفتقد في الحيوان
والأجسام المركبة أن طبيعتها من طريق ما هي حيوان شيء آخر غير النفس ، إلا أن لهذه

(١) من قبل ؛ بسبب . (٢) فوقها ؛ بالإرادة . (٣) س : الخير .

(٤) في الأصل خرم مقداره كلان . (٥) هنا خرم . (٦) نسخة : الإرادة .

(٧) « يعني جسماني » : كذا في الأصل . (٨) فوقها : أول .

الأشياء من طريق ما هي مركبة حركة أخرى طبيعية بحسب الأجسام التي ليست بمتنفسة ، غير الحركة التي تتحركها بالنفس ، إلا أنها واحدة فقط بحسب الغالب في الجسم المركب من الأجسام الأخرى . وذلك أنه قد يوجد لكل واحد منها — قبل أن يختلط بعضها ببعض اختلاطا يصير به الكل متنفساً — حركة ما طبيعية . فأما الجسم الإلهي فإنه لما كان بسيطاً — وذلك أنه ما كان ليكون أزلياً لو كان مركباً ؛ وكانت الحركة التي يتحركها أيضاً حركة واحدة بسيطة فإنه ليس له أصلاً طبيعة أخرى غير النفس ، ولا له أيضاً حركة طبيعية غير الحركة النفسانية وإنما يُفَضَّل الجسم الإلهي غيره من سائر الأجسام البسيطة من قبل أن طبيعته — وإن كانت جسماً بسيطاً — هي نفس وطبيعة في غاية الكمال ، ولذلك صارت هذه النفس ليست صورة لجسم التي من قِبَل أن هذا الجسم لم يكن محتاجاً إلى الحركات المختلفة التي تكون في النفس ، لأنه لم يحتاج فيها يوجب له السلامة إلى معرفة ما من خارج . ولما كانت الحركة التي يتحركها بنفسه وطبيعته التي تخصه حركة بسيطة ، صار بهذا الفعل بعينه يقبل كالهالخص به ؛ وذلك أن جميع الأشياء التي قوامها بالطبيعة قد يوجد لها في نفس طبيعتها الملائمة^(١) لها الاشتياق إلى الشيء الذي هو أول الأسباب وأفضل من جميع الأشياء الموجودة أو كامل لطبيعته . وجميع الأشياء التي قوامها بها إنما تفعل ما تفعله بحسب طبيعتها التي تخصها شوقاً منه إلى الاقتداء بذلك الشيء الذي عنه تكونت على القصد الأول وما يناله كل واحد منها بمبلغ طاقته منه وإنما يناله بسبب الكمال الذي يخصه في نفس طبيعته ؛ وعلى هذه الجهة يوجد الجسم الطبيعي الذي هو أقدم من جميع الأجسام الطبيعية الاشتياق بالطبع إلى الاقتداء بالعلة الأولى .

والفرض^(٢) في الفعل الذي يوجد له في طبيعته التي تخصه وهو حركته الدورية التي بها يتحرك الجسم بحسب طاقته حركة أزلية هو الاقتداء بالجوهر الذي ليس بجسم ولا متحرك ، وإن نسبة اتصال الحركة الملائمة له بأزلية ذلك من حيث هو غير متحرك . فليكن المحرك للجسم الكرى إياه بتشوقٍ هو ذلك الشيء هو بالحقيقة الغاية في الجود^(٣) وأفضل ؛ وإذا كان بهذه الحال فيجب أن يكون أعلى وأشرف من جميع الحيوانات والأجسام الإلهية ؛

(١) فوقها : الثانية .

(٢) فوقها : والقصد .

(٣) فوقها : الخير .

وذلك أن ما كان سبباً لكل واحد من الأشياء فيما يوجد له من الكمال الذى يخصه فى طبيعته فهو أحق منه بالعلو والشرف ، فيجب أن يكون سبب حركة الجسم الإلهى إنما هو اشتياقه إلى الشئ الذى هو الغاية فى الوجود وإياه ننحو ونأتم . ولما كانت هذه حال هذا الشئ للشئ ، وجب من ذلك أن يكون أفضل من جميع الأشياء الموجودة . وليس يمكن أن يكون جسماً ، وذلك أن الجسم الإلهى المتحرك عنه أفضل من جميع الأجسام : إذ كان جسماً بسيطاً غير منفصل^(١) ، وكانت الحركة التى يتحركها ذاتية له ، وإن كان إنما يمكن فيها وحدها من بين سائر الحركات أن تكون متصلة أزلية ، وإنما يمكن أن تكون بهذه الحال من الحركات بحسب ما تبين^(٢) فى مواضع أخرى ، الحركات الدورية قطع . وقول إنه إن كان جسماً فظاهر أنه طبيعى ، لأن الأجسام الطبيعية أقدم وأفضل مما ليس كذلك . وإن كان طبيعياً فهو أيضاً متحرك ، ومتى كان متحركاً فله فى ذاته سبب الحركة الطبيعية من قبل أن جميع الحركات التى بالطبع إنما تكون بالاشتياق . وهذا السبب إن قال فيه أيضاً قائل إنه جسم ، خرج الأمر فى الأجسام الإلهية إلى ما لانهاية له . وتبقى إذن أن يكون الشئ الذى يتوق إليه الجسم الإلهى جوهرماً ما ليس بجسم ولا متحرك ؛ وذلك أنه على هذا النحو قطع يكون مستغنياً عن شئ آخر ، إذ كان كل ما يتحرك حركة طبيعية فإنما يتحرك بالاشتياق إلى شئ . والإنسان [١٠٨ ب] إن تبين أن الحرك الأول هو غير متحرك من أن الذى يحرك ويتحرك هو مركب مما يتحرك ويحرك . وقد يجب...^(٣) يكون متى وجد واحد من الأشياء البسيطة التى اجتمع عنها هذا المركب بحال ما أن يكون الآخر أيضاً يحكى شها ، وأعنى بهذا القول أنه متى كان أحدهما إنما يفارق الآخر بالقول^(٤) ، أن يكون الآخر إنما يفارقه بمثل مفارقه ذاك به ، أعنى بالقول . وإن كانت مفارقه إياه ليست بالقول قطع بل قد يتبها أيضاً مع ذلك أن يكون موجوداً دون الآخر كانت سبيل الآخر أيضاً تلك السبيل بينها . والشئ المتحرك ليس إنما يفارق الحرك بالقول قطع ، بل قد يوجد فى أشياء كثيرة مفارقاً له بالفات ؛ وذلك أنه قد يوجد بعض الأشياء يتحرك عن شئ من غير أن يكون محركاً لشئ .

(١) فوقها : متصل .

(٢) فوقها : يتناه .

(٣) هنا خرم .

(٤) فوقها : بالحد .

أصلاً فيجب إذن أن تُنَزَّل أوائل محركاته لشيء من الأشياء من غير أن تكون متحركة .
 فإن قال قائل : إن كل محرك فإنما يحرك إذا يتحرك^(١) ، ولهذا السبب يجب أن يكون
 المحرك الأول يتحرك أيضاً — قلنا له إنه ليس يجوز أن يكون الذي يحركه خارجاً عنه ،
 وذلك أنه يقع في اليوم أن الذي هو الأول هو الذي يحرك ، ومتى كان متحركاً إما من خارج
 ، فلا يكون ذلك المحرك ، فيجب أن يكون هو محرك نفسه وأن يكون ذاتي الحركة وأن
 يكون هو أيضاً متحركاً عن نفسه . وقد يلزم أن نبحث كيف يمكن أن يكون ذاتي الحركة
 وأن يكون هو محرك نفسه ؛ وما يلتمس الوقوف عليه من ذلك يتبين على هذا الوجه . وقد
 يلزم من ...^(٢) من يقول إن شيئاً ذاتياً يحركه أن يقول إما أن كله يتحرك عن كله حتى
 يكون كله يحرك وهو من كله يتحرك في < لحظة >^(٣) واحدة معاً ، ويكون من حيث
 يتحرك من هناك بعينه يتحرك ، أو يقول : إن كله يتحرك من جزء ما فيه حتى يكون بالجزء
 يحرك داخلاً في جملة المتحرك ؛ أو يقول : إن كله محرك وجزءه متحرك ؛ أو يقول : إن أجزاء
 الكل إذا حركت بعضها بعضاً يعود أيضاً فيتحرك عن الأشياء التي كانت متحركة عنها ؛
 أو يقول : إن جزءاً من الكل محرك وجزءاً^(٤) آخر متحرك ؛ فإن هذا القسم أيضاً داخل فيما
 يقال إنه ذاتي الحركة ، إذ كان قد يوجد له في ذاته شيء محرك وشيء متحرك . فإن كانت
 جهات الشيء ذاتي الحركة هذا مبلغ عددها ، فإن الجملة الأولى منها — وهي أن كل شيء
 يتحرك من كله حتى إنه يحرك ويتحرك من جهة واحدة بعينها — هي محال ؛ وذلك أن الحركة
 التي بها يحرك المحرك بها بعينها يكون متحركاً ؛ وهذا ما لا يمكن . وذلك أنه : كيف يمكن في
 الشيء — من حيث يحرك شيئاً من الأشياء حركة ما — أن يتحرك هو عنه تلك الحركة بعينها
 في حال واحدة ؟ وإلا كيف يمكن أن يكون شيء^(٥) ينقل شيئاً^(٦) ما منتقلاً وينتقل معاً ذلك
 الانتقال بعينه الذي ينتقل به الانتقال أو يكون المفيد للصحة في حال ما من حيث هو مفيد
 لما يصح تلك الصحة بعينها في تلك الحال ، إلا على جهة القرض ؛ أو يكون الشيء المنسّى
 يُنسّى في تلك الحال متى هو فيها مُنمّى من غير أن يسكون ذلك الموضع ورد من خارج أو

(١) فوقها : كان يتحرك .

(٢) خرم .

(٣) خرم .

(٤) س : جزء .

(٥) س : شيئاً .

(٦) س : شيء ... منتقل .

يكون العلم يتعلم من التعلم تلك الأشياء التي يلمه إياها بعينها ، على أن العلم والتعلم يكونان واحداً بالعدد ، وكذلك ^(١) الحرك والمتحرك والنامى والنامى . وذلك أنه إن كان الحرك إنما يُحرك إذا كان موجوداً بالفعل ، والشئ الذى يتحرك إنما هو موجود بالقوة وخروجه إلى الفعل إنما يكون ^(٢) بتوسط الحركة — فإيه ^(٣) يعرض أن يكون هو بعينه موجوداً بالقوة والفعل معاً . وذلك أن الحرك من حيث هو متحرك وقبل أن يكون التحريك بعد قد صار موجوداً له بالفعل ، يوجد متحركاً في تلك الحال بعينها ويكون أيضاً الإنسان من حيث يعلم يتعلم لا من حيث يتعلم ، والشئ من حيث يسخن ويحرك في حال تسخينه يسخن ويتحرك لامن حيث يتحرك ويسخن ؛ فإذا كان ذلك مما لا يمكن فليس ممكناً أيضاً أن يكون كل الشئ يحرك كله بالنحو الذى ذكرناه ، ومثل ذلك بعينه يلزم قائلنا لو قال فى الشئ الذى حركته ذاتية إن الكل يتحرك من جزء واحد من أجزائه . وذلك أن الجزء الذى يحرك الكل هو أيضاً يحرك نفسه من قبل أنه موجود أيضاً فى الكل الذى يتحرك عنه ، ويكون أيضاً على هذه الجهة شيئاً واحداً بعينه فى العدد : يحرك ويتحرك معاً بحركة واحدة بعينها . وكذلك يلزم أيضاً قائلنا لو قال فى الشئ الذى حركته ذاتية : إن الجزء يتحرك عن الكل — أن يكون أيضاً الجزء المتحرك يتحرك من نفسه . وذلك أن الجزء المتحرك موجود أيضاً فى الكل المتحرك الذى عنه تحرك . ومثل ذلك بعينه يلزم قائلنا إن قال إن أجزاء الكل تعود فيتحرك بعضها عن بعض تلك الحركة بعينها ، وذلك أنه يلزم بحسب هذا الرأى أيضاً أن يكون كل واحد من أجزاء الكل يحرك نفسه إن كان لا كثير فرق بين الشئ الذى يحرك بمتوسط ما وبين الشئ الذى يحرك بغير متوسط ، وهو الذى إذا حرك حرك نفسه ؛ وكان كل واحد من الأجزاء يعود فيحرك الجزء الذى عنه تحرك حتى يكون كل واحد من هذه الأجزاء يحرك نفسه بمتوسط ما . ففى إذا أن يكون الشئ الثانى الحركة على هذه الجهة فقط يمكن أن يوجد وهى < أن يكون > ^(٤) واحد ^(٥) من أجزائه متحركاً فقط غير متحرك ويكون الجزء الآخر متحركاً عن الآخر والحرك هذا ... [١٠٩] فيلزم إذن من ذلك أن يكون الحرك الأول ، وهو واحد من الأشياء الذاتية الحركة ، غير متحرك ... ^(٦) كلما يتحرك بنحو ما من

(١) س : ذلك . (٢) فوقها : هو . (٣) خرم . (٤) س : واحداً .

الأجزاء التي وُصِفَتْ من قِبَل الحيوانات وهي بحسب ما يظهر من أمرهم من الأشياء التي حركتها ذاتية ؛ فإن مثل هذه الحركة فيها إنما هو لها من خارج إن كانت إنما تتحرك هذا الضرب من الحركة بالشوق إلى شيء أو الهرب من شيء لثلاثيكون واحد منها على الإطلاق ذاتي الحركة إن كانت أسباب الحركة على القصد الأول غير موجودة في نفس ذاتها . فإذا كان المحرك للجسم الإلهي هو بهذه الحال فقد يلزم من الاضطراب أن يكون أزلياً ، إذ كان أفضل من جميع الموجودات وكان الأزلي أفضل كثيراً من غير الأزلي . وذلك أن الشيء الذي ليس بموجود ليس يمكن أن يكون موصوفاً بالفضيلة . وقد تبين أن الجسم الإلهي أزلي بما قد وقع الإقرار به من أن الحركة للتصلة هي واحدة بالحقيقة ، وأنها مع اتصالها متساوية ، إذ كان قد تبين في مواضع آخر^(١) أن حركة الجسم الإلهي هي بهذه الحال حتى تكون واحدة بالحقيقة . إلا أنه ما كان يجوز أن تكون الحركة واحدة بهذه الحال لو لم يكن المحرك واحداً في العدد وبمغزلة المتحرك عن الشيء الذي عنه يتحرك هذا الضرب من الحركة ؛ وذلك أنه لو لم يكن المتحرك شيئاً واحداً^(٢) بالعدد ، لم تكن الحركة حينئذ تبقى واحدة ومتصلة ، بل كانت تشتت^(٣) لاختلاف الأشياء المتحركة . وكذلك يلزم متى كان المحرك كثيراً لا واحداً لأنه إن كان المتحرك واحداً والمحرك ليس بواحد^(٤) ، فإن الحركة على هذه الجهة أيضاً لا تكون حينئذ واحدة ومتصلة بل كثيرة^(٥) مشتتة^(٦) ، إذ كان التلاؤم والاتصال يشتتان لاختلاف الأشياء المتحركة . فالمحرك إذن للجسم الإلهي هو واحد في العدد . فإن كان إنما يحرك حركة أزلية لأنه واحد بالعدد ، فقد يلزم من الاضطراب أن يكون هو أيضاً أزلياً ، وذلك أنه إنما كان المحرك للحركة الأزلية حينئذ غير موجود لو كان المتحرك بالحركة الأزلية يوجد متحركاً بها في حال فقدته ، بل ينبغي أن يفهم من خارج ؛ بل لو كان غير موجود لما كانت حركة الجسم الإلهي حينئذ تلبث واحدة متصلة . وذلك أن الحركة التي كانت تحدث عن المحرك الآخر بعد فساد المحرك الأول ما كانت تكون حينئذ متصلة بالتي قبلها ، فقد يلزم من الاضطراب — مع وضوح الأمر في أن المحرك للحركة التي بهذه الحال أزلي — أن يكون متقدماً لجميع الأشياء

(١) فوفها : تطلع .

(٢) فوفها : بينه .

(٣) راجع قبل ص ٣ .

(٤) فوفها : مختلفة .

(٥) ص : كثير .

(٦) فوفها : كذلك .

للمشوقة المشوقة، وأن يكون محركاً على هذه الجهة^(١) إذ كانت الحركة المتقدمة لجميع الحركات هي الحركة الدورية التي للجسم الإلهي، وكان واجباً أيضاً أن تكون هي أولى الحركات المتحركة عن الحرك الأول. فيجب إذاً أن يكون هذا^(٢) هو الحرك لسائر الأشياء الأخر التي تتحرك وتتكون بالطبع، — إذ كان الجسم الإلهي وحركته الدورية هما السبب الأول في تكون الموجودات، وأن تكون متحركة بالطبع الذي يخصها، وكان الحرك الأول هو مبدأ وسبب هذه الحركة الأزلية التي لهذه الأشياء أعني أزلية الحرك الأول. والمتحرك الأول هو سبب لأولية جميع^(٣) العالم أيضاً. فالحرك الأول إذن هو من جميع الجهات غير متحرك أصلاً، وذلك أنه ليس يتحرك بوجه من الوجوه < ولا بطريق العرض أيضاً من قبل أنه جوهر غير جسم مجرد مفرد بنفسه وصورة ما مفارقة للهوى من جميع الجهات. وذلك أن ما كان من الأشياء غير جسم مثل الأنواع أو الملوكات أو الانفعالات^(٤) قد تتحرك بالفرض في حال حركة غيره، لأنه قد يلزم ضرورة أن يتحرك عند^(٥) حركة الأشياء التي فيها. ولما كان غير متحرك بوجه من الوجوه، صار سبب الحركة الواحدة البسيطة التي لذلك الشيء المتحرك نحوه، وذلك أن الاقتداء بذلك البسيط هو أيضاً واحد بسيط. فاما المتحرك الأول عن هذا الحرك فإنه يحرك بحركته الذاتية له جميع الأشياء التي تنلوه معاً إذ كان الجسم الإلهي هو السبب في أن تتحرك الأشياء المتحركة عنه التي لها بذاتها حركة أخرى دورية تتحرك بها الحركة المختلفة الموجودة لأكثر الأجسام الأزلية الإلهية اتالية لسكرة الكواكب الثابتة التي هي أول المتحركات. وإضافتها^(٦) المختلفة التي لها إلى الأجسام الميولانية التي في الكون هي سبب استحالتها وتغيرها بحسب ما يمكن من ذلك فيها. وهذه الأشياء تشترك في الترتيب وفي أزلية الاستحالة التي تكون لبعضها إلى بعض التي بهذه الحال. ولذلك ليس ينبغي أن يتخوف أصلاً على العالم أن يكون عساه أن يفسد، وكان إنما اقتناء البنيات والقوام من مبادئ < هذه^(٧) > حالها؛ وذلك أنه قد يلزم ويتصل بعدم فساد الجسم الإلهي وبحركته الدورية

(١) في هامش الأصل: « يعني بهذه الجهة: أي على أنه منشوق ».

(٢) بهامش الأصل: « يعني الجسم الإلهي ». (٣) فوقها: « لأزلية كل ».

(٤) تحتها كلمة غير مقروءة بوضوح هي: الأسباب؛ ففضلنا التي فوقها.

(٥) فوقها: في حال. (٦) فوقها: وسببها. (٧) خرم.

الجارية على اتصال باختلافها أزلية الأجسام المهيولانية التي في السكون^(١) ، وذلك أنه قد ينبغي أن يكون للجسم المتحرك دَوْرًا شئ ما في الوسط ليتحرك حواليه ، لأن كل ما كان متحركاً في المكان فهو محتاج إلى شئ ما كن تكون حركته إما منه [١٠٩ ب] وإما حواليه .

ومما يجرى^(٢) هذا الجرى الأرض : فإنها جسم ساكن ثابت في < الوضع >^(٣) من قِبَل أنه غير ممكن أن تكون الأزلية سو < جودة > في العدد ؛ وإنما يمكن أن تكون الأزلية في النوع فقط محفوفة بالجسم الذي هو كالطبيعة لجميع الأجسام الخالية من < تأثير >^(٤) للتضادات بتوسط الأشياء المتحركة حوالى الأرض دَوْرًا . ولما كانت الأزلية فيها تجرى على هذا الوجه ، لزم من الاضطراب في كل واحد من الأجسام الأخر التي فيها وإليها تكون استحالة الأرض بسبب التضاد^(٥) أن يبقى أزلياً على ذلك المثال ، وذلك أنه إن كان كل ما يتكون إذا ما تكون شيئاً ما صار ذا كَبْتٍ ، فقد يلزم من الاضطراب أن تكون الأشياء التي تكون عنها لاثبة أيضاً ؛ ومتى كانت هذه الأشياء لاثبة حافظة لذلك النظام بعينه ، فإنه يتبع ذلك أن يكون كل واحد من تلك الأشياء الآخر لاثباً ؛ وكذلك أيضاً تكون استحالة هذه الأشياء بعضها إلى بعض تجرى على نظام وترتيب^(٦) . فإن كان الجسم الحيوانى الإلهى يسوس الأمور ويدبرها هذا الضرب من السياسة والتدبير ففعله ذلك إنما هو بحركته^(٧) الباقية على الحال التي تقدم وصفها . فإن كان الحرك للجسم الإلهى بهذه الحال ، فيجب أن يكون جوهرأ ، وذلك أنه غير ممكن أن يكون الشئ المتقدم قبل الجوهر لا جوهر ؛ والحرك للجسم الإلهى متقدم لجميع الموجودات : أما للأشياء الكائنة العاسدة فبالزمان ، وأما للجسم الإلهى فبالرتبة^(٨) لا بالزمان بمنزلة الأشياء الموجودة معاً ، أعنى الصلة والمعلول . وهو أيضاً جوهر بسيط : وذلك أن البسيط من جميع الجهات أقدم من المركب ، وهذه حال الجوهر الذى نحن بسبيله^(٩) . وقد كان نبين أيضاً أنه ليس بجسم وأنه غير متحرك ، وأنه

(١) فوقها : النوع .

(٢) فوقها : هذه حاله .

(٣) خرم .

(٤) فوقها : به ؟ أى : التضادية .

(٥) فوقها : ورتبة .

(٦) فى هامش الأصل : الذاتية .

(٧) فوقها : فبالروية .

(٨) فوقها : فى وصفه .

أيضاً أزلى إذ كان فضلاً ما مجرداً من القوة . وذلك أنه إن كانت الجواهر أقدم من جميع الموجودات وكان جميع الموجودات المتكونة فاسدة ومتى كان جميعها فاسداً وجب لذلك أن تكون الحركة أيضاً كائنة فاسدة ، وذلك ما لا يمكن . وذلك أنه يجب من الاضطرار في الحركة أن تكون أزلية ، لأنه إن أنزل منزلاً أن الحركة متكونة ولأن الحركة هي استحالة المتحرك بما هو متحرك — فإني أقول : إن هذا المتحرك إما أن يكون كان أزلياً ثم ابتدأ في هذا الوقت بالحركة بعد أن قد كان قبل ذلك غير متحرك ، وإما لأنه لم يكن كان موجوداً في بدء الأمر بعد ذلك ، ولذلك كان غير متحرك . وأى هذين أنزله منزلاً فإنه يلزم أن تكون الحركة موجودة قبل كون الحركة ، وهو أمر متى كان غير ممكن كان الأصل الموضوع له الذى لزمه عنه أيضاً ذلك غير ممكن : وهو أن الحركة غير متكونة . وذلك أنه إن كان المتحرك متكوناً ، فظاهر أنه قد تقدم كونه . وعلى هذا الوجه تكون الحركة متكونة لأن كل تكوين إنما يكون بحركة ، ويلزم من ذلك أن تكون الحركة قد كانت موجودة قبل أن تكون موجودة ، وأن يكون الأمر المزمع بالابتداء بالحركة محتاجاً إلى الحركة . فإن قال قائل : إن المتحرك أزلى ، إلا أنه قد كان أولاً زماناً بلانهاية غير متحرك ثم ابتدأ بالحركة الآن — كان قوله ذلك أولاً يجرى مجرى الأقاويل المتقدمة التى لا محمول لما ولا فائدة فيها . وذلك أنه : كيف يتها لأحد أن يؤدى السبب الواجب في أنه إنما ابتدأ الآن بالحركة بعد أن كان ساكناً زماناً غير متناه ؟

فإن القول بأنه قد كان المتحرك موجوداً ، إلا أنه مكث زماناً غير متناه لم يتحرك — مما لا وجه له ^(١) ، لأنه إن كان فيما تقدم غير متحرك ، وإنما ابتدأ بالحركة في هذا الوقت ، فقد ينبغى أن يكون الحرك له إما كان فيما تقدم غير موجود ثم وجد في هذا الوقت ، أو تكون النسبة التى له بإضافته إلى المتحرك لم تكن كانت موجودة له وإنما صارت له في هذا الوقت . فإنه متى أنزل منزلاً واحد من هذه الأشياء فقد استعمل ^(٢) الحركة في طريقه . وذلك أنه إن كان موجوداً إلا أنه بعد غير متحرك فإنه يحتاج الآن في آن < كونه > متحركاً إلى حركة أيضاً ؛ ويلزم أيضاً على هذا الوجه أن تكون الحركة موجودة قبل تكونها ، وذلك

(١) فوقها : يجباً به .

(٢) فوقها : حد .

أنه قد يحتاج في كون الحركة إلى الحركة . وأيضاً فإنه ليس يمكن أن يكون «متى» ما لم يكن زمان ، وذلك أن قول القائل : إنه قد يتهياً أن يكون متى لم يكن زمان — مساو لقوله : إنه قد كان زمان في حال ما لم يكن زمان ، إذ كانت لفظة «متى» ، دالة على الزمان . وليس يمكن أن يكون زمان الحركة فيه غير موجودة إن كان الزمان إما مقداراً^(١) للحركة أو عدداً^(٢) لها بحسب ما قد تبين في القول في الزمان . وأيضاً فإنه إن كان الآن ابتداء الزمان ونهايته ، وكان غير ممكن أن يكون الآن إلا بعد أن يتقدم زمانٌ ويتلو زمانٌ ، وكان لنا دائماً في الحال الحاضرة وفي كل وقت أن نأخذ الآن موجوداً ، وجب في كل آن يؤخذ أن يكون قبله دائماً زمانٌ وبعده زمان ، ولزم على هذه الجهة أن يكون الزمان غير كائن ولا فاسد . فإذا كان الأمر جاريّاً في الزمان على ما وصفنا فقد يلزم من الاضطرار أن تكون أيضاً الحركة التي وجود الزمان تابع لها على أي الأحوال^(٣) كان ، غير كائنة ولا فاسدة . فينبغي إذن أن يكون التحرك بالحركة الأزلية المتصلة^(٤) جوهرها غير فاسد . وإن كان ذلك كذلك ، فقد يلزم أن تكون هذه حال الحرك له بحسب ما قيل فيما تقدم . وإنما يكونان كذلك إذا كاد <^(٥)> [١١٠] وذلك أنه إن كان بهذا الوجه توجد أزلية الحركة وهو أن يكون ذاك متحركاً وهذا محركاً ، فن الاضطرار أن يكون جوهر <^(٥)> دائماً أما ذاك فبأن يتحرك وأما هذا فبأن يُحرك . وذلك أنه ما كانت الحركة لتكون أزلية لو كان في وقت من الأوقات ذاك يحرك وهذا يتحرك بالقوة . فكما أن الوجود لهما إنما هو أن يكون أحدهما محركاً والآخر متحركاً فلي مثل هذه الحال يجب أن يكونا الدهم كله . فالحرك للحركة الأزلية إذن هو من الاضطرار جوهر أزلي . وهذا الضرب من الفعل يوجد دائماً يحرك ويغير ذلك المتحرك نحوه . فهو إذن صورة ما مجردة مفردة ليس بجسم أزلي غير فاسد ، يفعل دائماً فعله الخاص به . وذلك أن الحرك للحركة الأولى على هذه الجهة يوجد كاملاً في جميع الأحوال ، ويكون نوعاً عادماً لجميع الحركات ، وأفضل من جميع الموجودات ، ويكون الجسم الإلهي إنما يتحرك حركته الطبيعية التي تخصه في ذاته بتشوقه إلى ذلك الحرك وتوقانه إلى الاقتداء به ، وبهذه

(١) م : مقدار . (٢) م : عدد .

(٣) هنا حرم لم يبق منه غير : الأ > حوال < . (٤) قولها : طبيعة .

(٥) خرم .

الحركة يكون مقتدياً بذلك الجوهر الذى ليس بتحرك ، وذلك أن أزلية الحركة الفريزية فى الجسم الإلهى وتلاؤمها وثباتها على حال واحدة بعينها مشبهة بمدة حياة ذاك وبقائه . وذلك أنه لما لم يكن ممكناً أن يكون جسمٌ ما طبيعى غير متحرك ، فكانت هذه حالة الجسم الإلهى تشبه تساوى حركته الطبيعية وتلاؤمها لعدم الحركة فى ذلك الاقتداء به فإذا تصور الجسم الإلهى بالعقل المتحرك الذى هذه حاله واشتاق إلى الاقتداء به وحصل من ذلك بحركته الطبيعية حسب ما فى طاقته من قبوله منه — أمكن بهذا الضرب من السياسة أن يكون اقتداؤه بالحرك إنمّا يتحرك بالحرك ثابتاً على حال واحد وأن يفعل مع ذلك أفعاله الذاتية له . ولذلك إذا تحرك الجسم الذى هو أعلى من جميع الأجسام الإلهية والمحيط بأسرها بالحركة^(١) الشوقية حرك فى حال تحركه جميع تلك الأجسام الأخر أيضاً معاً . وكل واحد من هذه فهو أيضاً يتصور الحرك الأول بالفعل ، ويتحرك حركة مادورية تخصه فى ذاته تقابل حركته . وذلك أن الأمر فى جميعها يجب أن يكون جارياً على هذه الحال إذ كانت حركتها حركة أزلية متصلة متساوية^(٢) . وكذلك يجرى الأمر أيضاً فى الأجسام الكائنة الفاسدة : فإن ثباتها وبقاؤها إنمّا يكون أزلياً فى النوع اللائىم لأزلية تلك^(٣) فى العدد . وذلك أنه لم يكن ممكناً فى تلك^(٤) أن تكون أزلية فى العدد ولم يكن كذلك فى النوع ، ولا كان ممكناً فى هذه أيضاً أن تكون أزلية فى النوع دون أزلية تلك التى فى العدد ، وحركتها الدورية المتصلة الجارية هذا^(٥) الجرى . وذلك أن صنعة هذا الكل واللفظ الطبيعى الذى جعله الخالق فيه ما عليه أجزاؤه بعضها عند بعض من الاتفاق والتلاؤم والتهيو بحسب نسبتها إلى الكل هى على حال من النظام والانتظام متى أخطرت ببالك أن واحداً منها قد ارتفع فهماً لم يمكن فى واحد من الأشياء الباقية أن يبقى ثابتاً على حاله . وذلك أن الأشياء الأزلية الإلهية الموجودة لها فى ذاتها جميع ما كانت محتاجة إليه فى أفعالها الذاتية ، قد يلزم من الاضطراب أن يفعل أفعالها التى تخصها . ولذلك لا سبيل أصلاً لمن ينزل على طريق الوضع^(٦) أن شيئاً من تلك

(١) فوقها : ذات اليمين .

(٢) فوقها : متلازمة .

(٣) بهامش الأصل : يعنى الإلهية .

(٤) بهامش الأصل : يعنى الأجسام الإلهية .

(٥) س : هذه .

(٦) الوضع : الافتراض أو الاصطلاح على شىء .

قد قد ، أن يقول في هذه إنها لم تفسد . وذلك أن الذي يُنزل أن ليس شيء من تلك موجوداً بمنزلة من يُنزل على طريق الوضع أن أفعال تلك الأشياء التي طبيعته هذه تابعة لها مملومة ؛ وذلك مساو في القول لمن ^(١) يفترض على طريق الوضع أنه ليس واحد من هذه الأشياء أزلياً . ولما كان هذا الوضع ممتنعاً — وذلك أنه من الممتنع أن ينزل على طريق الوضع أن الأول ليس بأزلي — وجب أيضاً أن يكون الوضع الذي يبطل واحداً من هذه الأشياء — أعني التي تتبع اضطراباً أفعال تلك الأشياء الأزلية — محالاً غير ممكن . إذ كان شيئاً أن يكون الوضع من الأشياء الممكنة ، والأمر اللازم عن ذلك الوضع من الأمور الممتنعة ؛ ولذلك لا ينبغي أن نعتقد في تحريك كرة الكواكب الثابتة لأكثر التحيرة أنه قسر . ولا في هذه أيضاً أنها غير عالة بما يجري في الأجسام التي قلنا : من السكون والفساد والاستحالة . وخليق ألا يكون القول بكثرة المحركين للجسم الإلهي وإن كنا قد نعترف بأن لكل واحد من الأكرحركاً ومتشوقاً يخصانه — قولاً صواباً ، وذلك أنه إن كانت الأسباب المحركة كثيرة وجب أن يكون بعضها إنما يخالف بعضاً في النوع ، إذ ليس يتبها أن تكون متفقة فيه . وذلك أن التفقة في النوع إنما يكسبها الخلاف الهبولى . فإذا فارت الهبولى صارت شيئاً واحداً . والملة الأولى غير ذات مادة : فإن كان اختلافها إنما هو في النوع فليست إذن جواهر ^(٢) أول بسيطة . وذلك أن اختلافها في النوع يكون إذا ما أضيف إلى ما يميز جميعها فصولاً ما . وعلى هذه الجهة تكون مركبة إذ كان الأمر العام لحيهما قد قبل زيادة ما أو يكون اختلافها في النوع إنما هو من جهة التقدم والتأخر والزيادة والنقصان وذلك بمشاركة ضد من الأضداد ؛ إذ كان الأزيد والأنقص في كل واحد من الأجناس إنما يكون ذلك مشاركة ضد من الأضداد ، إلا أنه ليس واحد من هذه الأشياء مركباً إذ كانت أوائل ؛ ولا يوجد أيضاً للطبيعة التي تجري هذا الجرى شيء مضاد . وقد تبين [١١٠ ب] أن أرسطوطاليس يرى هذا الرأي أيضاً من الأقاويل التي اقتضها في المقالة الأخيرة ^(٣) من « السماع الطبيعي » .

قال : فتي كانت الحركة أزلية ، فإن الحرك الأول إن كان واحداً فهو أيضاً أزلي ، وإن

(١) س : الأخير .

(٢) فوقها : جواهر .

(٣) س : مضد .

كان المحرك كثيراً فالأشياء الأزلية أيضاً كثيرة؛ وقد ينبغى أن يظن أن المحرك الأول واحد لا كثير وأنها متناهية لا < غير متناهية ^(١) > هية، وذلك أنه لما كانت الأشياء التي تعرض أشياء واحدة بأعيانها دائماً، فإن الأولى والأحب أن يرى < كيف ^(٢) > ينبغى أن يكون الشيء للنتاهى في الأمور التي بالطبع أولى بالفضيل إن كان ذلك ممكناً عما ليس متناه. وقد يكتفى بأن يكون ذلك الواحد الأزلى الذي هو أقدم من جميع الأشياء غير المتحرك مبدأً. لحركة سائر الأشياء، وأن يكون سبب الحركة الأزلية واحداً أيضاً.

قال الإسكندر: وقد نجد أرسطوطالس فيما يتلو قد أتى على هذا القول ببرهان. وذلك أنه يقول: وقد تبين مما أقول أنه يلزم من الاضطرار أن يكون المحرك الأول شيئاً واحداً أزلياً، وذلك أنه قد تبين أنه يجب ضرورة أن تكون الحركة سرمدية؛ ومتى كانت سرمدية فقد يلزم ضرورة أن تكون متصلة، لأن السرمدية هي متصلة. وأما التي تكون شيئاً بعد شيء فليست متصلة. إلا أنها، وإن كانت متصلة، فهي واحدة بإضافتها إلى الواحد المحرك والواحد المتحرك.

قال الإسكندر: فإن كان المحرك من طريق ما هو مقشوق واحداً ^(٣) فإن جميع الجسم الإلهي المتحرك حركة دورية متصلة متساوية ليس إنما يتحرك بهذه الأشياء ^(٤) فليكن السبب في ذلك هو العناية بالأشياء التي دون فلك القمر باختيارها لذلك وتهيئتها له. وذلك أنه على هذا الوجه يكون من شأن الشيء الذي تكون حركة الأجسام حواله ^(٥) دوراً بأن يبقى أزلياً في النوع، إذ كان قد يمكن صور المحركين كثيرة في العدد، ويكون بعضها إنما يخالف بعضها في النوع خلافاً ليس بالماين كل المابنة، لكنه بالتقدم في الجوهرية والشرف كما بين ذلك أرسطوطالس في كتابه « فيا بعد الطبيعة »، إذ كان لاشئ أصلاً يتقدم هذه الجواهر. وقد يوجد، فيا بين هذه الجواهر «أعيانها التي هي أعلى وأشرف من سائر الجواهر الآخر، اختلاف في زيادة بعضها على بعض في الشرف وتقدم بعضها بعضاً فيه: وخلق أن يكون ليس كل ما هو أحسن من شيء فإما هو كذلك بمشاركة الشيء للضاد له، فإن

(١) خرم (٢) م: واحد.

(٣) في هامش الأصل، « أي شيء، يعني شيئاً » (ما، لاشئاً الذات)

(٤) م: دور

لهيب النار إن كان أقل حرارة من الحديد المَحْتَمَى فليس إنما هو كذلك بمجازة البرودة إياه ، ولا الجسم أيضا هو أقل خصبا إنما هو كذلك لا محالة بمشاركة ملكة ما رويته^(١) إياه . فليُنْزَلْ أن أشرف هذه الأشياء وأولاهها^(٢) بأن يكون ، هو أولا المحرك لكرة فلك الكواكب الثابتة ، وأن بسببها^(٣) يحرك أيضا الأشياء المتحركة عنها ، ثم التالى له المحرك للكرة الثابتة ، والثالث بعده المحرك للكرة الثالثة ، كذلك يجرى الأمر فى سائر الأشياء الأخر ليكون سبب الاختلاف الموجود^(٤) بين بعض الأكر وبعض من أبطأ حركتها الدورية وسرعتها إنما هو لاختلاف الأسباب المحركة . وقد وصفنا الحال فى هذا الاختلاف فيما تقدم من قولنا . فاما الاختلاف بين الأشياء التى ليست أجساما فليس ذلك من قبل جسم ما كما ظن كثير من الناس . وذلك أنه ليس يحق أن يقال^(٥) إن ما ليس بجسم لا يخالف ما ليس بجسم ، لأنه غير جسم من قبل أن طبيعة الأشياء التى ليست أجساما ليست واحدة كما قد نجد الأمر جاريا عليه فى طبيعة الأجسام . والدليل على ذلك الأجناس التى فى مقول الجوهر . وقد ينبغى لنا أن نعتقد فى جميع الأكر أنها ذوات أنفس ، وأن كل واحدة منها لما أنفس تخصها ، وأنها إنما تتحرك حركتها الطبيعية بالاشتياق الذى يخصها فى طبيعتها ؛ وذلك أن طبيعة هذه الأشياء هى النفس إذ كانت صورة الجسم الإلهى أكل الصور وكانت أنفس الأجسام الإلهية غير محتاجة أصلا فى الأفعال التى تصدر عنها إلى الأجسام الإلهية^(٦) المختلفة . فالمحرك الأول ، وهو المتصور^(٧) بالعقل المتشوق ، إنما يحرك الشيء المتحرك نحوه من حيث هو متصور بالعقل ، كما يحرك العاشق المشوق من غير أن يتحرك هو ؛ إذ كان ليس بجسم ، وكان مجردا من العنصر ، مفارقا له من جميع الجهات . وذلك أنه إن كان المشوق هو سبب حركة العاشق ، فإن الشيء الذى ذاته متشوقة^(٨) هو يحرك ذاته ، والشيء الذى ذاته متشوقة هو الشيء الذى هو خير^(٩) . وهذه الحال بعينها حال ذلك الشيء . فيجب إذا أن يكون يحرك ذاته إن كان قد يمكنه أن يعقل

(١) فوقها : منمومة . (٢) فوقها : وأحقها . (٣) فوقها : بتوسطها .

(٤) س : الموجودة . (٥) س : ليس يحق أن يقال إن ما ليس يحق أن يقال أن ليس بجسم ...

(٦) فوقها : الآلية . (٧) فوقها المقول . (٨) فوقها : تتشوق

(٩) فى هامش الأصل : فى المحرك الأول .

ذاته ويعلمها . وهذا الحرك فليس إنما هو سبب فقط بحركة الجسم الإلهي لللائم له والكمال الذي يخصه ، بل هو أيضاً سبب للناس في سكنى الأرض . والسعادة العظمى المشتلة على جميع المحامد إنما هو كون ذلك الشيء بالعقل ، إذ كان الكمال الحقيقي للناس إنما هو في النظر الفلسفي بحسب ما قد تبين في مواضع آخر . وذلك أن مبدأ النظر وقامتته هو التصور بالعقل للأشياء الإلهية . وذلك أن جميع الأتباء التي تشترك في النظر إنما يصير لها الكمال لللائم لها وهو الذي يصفه الإنسان بأنه كمال بالحقيقة من قَبْلِ الأفعال الصادرة عن [١١١] هذه الأشياء^(١) ومن قبل الشيء المعقول ، لأنه ولا واحد من الأشياء التي عدت بالتصور بالعقل يكون قابلاً للخيرات التي هي خيرات^(٢) بالحقيقة وعلى الإطلاق ، إذ كان الكمال الحقيقي إنما هو موجود في هذه الأشياء^(٣) . فإذا كان الحرك الأول جوهرأً أزلياً غير متحرك وغير جسم وأفضل من جميع الموجودات ، وكان هو الحرك للحركة الأولى الأزلية — فإن الحرك لهذه الحركة إنما صار متحركاً بها من طريق ما هو متصور بالعقل لذلك الشيء الذي هو بالحقيقة وبالفعل معقول^٤ . فإن المعقول بالفعل هو بعينه عقل^٥ بالفعل من قَبْلِ أن التصور بالعقل إنما يكون بأخذ الشيء المعقول والذي إذا أُخذ وعُقل في حالٍ بصور وتَشَبَّه به فصار هو عند ذلك بعينه . ولذلك يقال إن المتصور بالعقل في حال تصوره بالعقل فيما يعقل ذاته ، لأنه يصير في تلك الحال هو هو بعينه . فالتحرك الأول أيضاً هو بالحقيقة والفعل متصور بالعقل . ومتى وصف بأنه بالحقيقة والفعل ، كان موجوداً كذلك . وذلك أنه عقل أفضل من المعقول ، والشيء المعقول بالعقل هو العقل ، إذ كان هو بعينه العقل الذي بالفعل ، أعني بذلك أن العقل في حال ما يعقل هو المعقول بعينه ، ويكون حينئذ العقل من قبل الشيء المعقول عقلاً بالفعل إذا كان العقل الذي بالفعل بإضافته إلى المعقول الذي بالفعل هو بعينه العقل الذي يحدث عن الفعل . فأما الأشياء المعقولة التي الوجود لها إنما هو مع المادة فليس واحد منها على الإطلاق في طبعه الذي يخصه معقولاً بالفعل ، لكنه إذا صار معقولاً وفارق ما هو معقول^٦ المادة التي الوجود له معها ، حينئذ يكون عقلاً ومعقولاً بالفعل . فلذلك لما لم يكن على الإطلاق عقلاً ، ولا هو أيضاً ذلك الشيء الذي يعقله بعينه — صار في حال ما يعقل هو

(١) هنا هامش لم يعرف لتزق الورقة (٢) بنفس بض الكلمة في المخطوطة .

(٣) في هامش الأصل : بني الأشياء تصور بالعقل .

والعقل شيئاً واحداً بعينه . فالصورة^(١) المفارقة للمادة والقوة مفارقة تامة إذ كانت معقولة بطبيعتها الخاص بها ، فهي لذلك موجودة دائماً بالفعل فليوصف بأنها عقل في ذاتها لا من قبل أن شيئاً آخر سواها يعقلها^(٢) ، لكن من قبل أن لها بذاتها أن تكون عقلاً بالفعل . ولأن العقل الذى هو بالفعل إنما يكون كذلك من جهة ما يعقل . فلتكن الصورة التى تجري هذا الجرى ، وهى دائماً بالفعل ، هو العقل . ولما كانت الجواهر الفاضلة إنما توجد فى الأشياء الفاضلة فليُنزَل أن فعل هذا العقل أعنى تصوره بالعقل إنما هو للشيء الذى هو أفضل من جميع الموجودات . والعقل الأول أفضل من جميع الأشياء الموجودة . فيجب إذن — لأنه يعقل ذاته — أن يكون معقوله أفضل من جميع الموجودات ، وذلك أنه انتقل إلى معقول غير ذاته — لزم من ذلك أمر شنيع : وهو أن انتقاله يكون مع حركة ما .

وليس الشيء الذى يتصور بالعقل أشياء كثيرة هو الفاضل ، لكن الذى يتصور بالعقل أشياء فاضلة تصوراً متصلاً هو كذلك . فيجب إذن أن يكون العقل إنما يعقل دائماً ذاته ، وذلك على هذه الجهة يكون بسيطاً غير متحرك باقياً على حال واحدة الزمان كله . والعقل الأفضل إنما هو للشيء الأفضل الذى فعله جارٍ على الاتصال . فالعقل إذن الذى هو بالفعل وعلى الإطلاق معقول هو واحد بعينه فى العدد ، إذ كان الأولى والأوجب فى فعل ذلك الشيء الذى هو أفضل الأشياء وأشرفها كلها أن يكون عقلاً مجرداً من القوة والحركة أصلاً ، وأن يكون فى الشيء الذى هو أفضل من جميع الموجودات ، وذلك أن التصور بالعقل على التحقيق والافراز والتجزئة والتحديد هو — كما قال أرسطوطالس — أولى بأن يكون لذلك الشيء الذى هو فاضل فى نفسه . فإن الشيء الأفضل أولى بأن يكون للشيء الأفضل من قبل أن الأشياء التى فيها العقل والمعقول موجودان بالقوة متى أخذ كل واحد منهما على أنه بالقوة دون الفعل ، فإسما يكونان مختلفين مبيناً أحدهما الآخر ، أعنى العقل والمعقول . وإذا انتقل كل واحد منهما من القوة إلى الفعل صاراً شيئاً واحداً من قبل التشابه الذى بينهما . لأنهما يكونان بالعقل الشيء المعقول بعينه ، إذ كان العقل إنما هو صورة الشيء المعقول مجرداً من المهيول بعينه . وفى هذه الحال يكون العقل والمعقول شيئاً واحداً بعينه من قبل أنه إذا عقل تشبه بالشيء المعقول . فأما

(١) كذا فى هامش الأصل : فانه سورة ... لكل مادة و .. (٢) فوقها : تصورها .

الأشياء التي العقل فيها موجودٌ بالعقل — وهذه حال العقل الإلهي — فإن العاقل والمعقول هما دائماً معاً بمنزلة شيء واحد . وإن كان العقل الذي بالفعل هو المعقول بعينه ، والعقل الإلهي هو موجود بهذه الحال دائماً فإما أن العقل الذي بالفعل هو المعقول شيء واحد بعينه ، ولذلك صار يعقل نفسه ، فذلك شيء يم كل عقل بمنزلة الهبولى ولا سيما العقل الإلهي فإنه في حال ماهو معقول على الحقيقة هو عاقل على الحقيقة ، والمعقول بالحقيقة هو الجوهر البسيط المجرد من الهبولى . وهذه حال العقل الإلهي : إذ كان هو الصورة المفارقة للمادة . ولما كان عقلاً بالحقيقة ومعقولاً بالحقيقة ، وجب من ذلك أن يكون عاقلاً لذاته ومعقولاً لها . وكل ما ما وصف من الأشياء بأنه عقل بالحقيقة فإنه عند ذلك صير هو نفسه معقولاً بالحقيقة . وذلك أن كل واحد من هذين لما كان في طبعه [١١١ ب] الخالص موجوداً بالفعل تحضاً ، صار له بالواجب في نفس طبعه أن يكون إنما يعقل ذاته قطع من > حيث ^(١) كونه < بالفعل ليس يفعل شيئاً من الأشياء التي ليست بطبعها الخالص بها معقولة ، لأن الشيء الأفضل هو واحد منهما والشيء الذي هو عاقل بذاته قطع هو الصورة المجردة من المادة ، أعني العقل الإلهي . وذلك أنه قبيح بنا أن نقول في العقل الإلهي الذي هو أشرف من جميع الموجودات إنه يعقل أئ شيء . اتفق بأى الأحوال كان . كما أنه قبيح بنا أن نقول فيه أيضاً إنه لا يعقل بعض الأشياء ولا يلحقها . وذلك أن بعض الأشياء ليس إنما لا يلحق به أن لا يعقله بل أن لا يراه أيضاً . وذلك أنه إن كان الذي يعقل شيئاً واحداً بعينه فكيف لا يكون قبيحاً أن نقول في العقل الإلهي والجوهر الإلهي الذي هو أشرف من جميع الأشياء إنه يتشبه بالأشياء الخسيسة ! فيجب إذن أن يكون إنما يتصور بالعقل وذلك الشيء الإلهي الذي هو أفضل من جميع الموجودات من غير أن يُنْقَل في حال من الأحوال إلى تصور شيء سواه وذلك أنه متى انتقل عنه إلى غيره لزم أن يكون انتقاله إلى الشيء الآخر ^(٢) ، كما قلنا آتفاً ، وأن يكون انتقاله أيضاً مع حركة ما ، بل لا يكون حينئذ موجوداً بالفعل على الإطلاق بحسب ما تقدم من القول ؛ ومع هذا أيضاً فإنه يلزم متى كان يتصور بالعقل شيئاً آخر غيره أن يكون مشاركاً لما بالقوة . وذلك أن التغير < الذي > يحدث له بانتقاله من الأشياء

التي عقلها إلى الأشياء التي لم يعقلها بعد إنما يكون من قوة ما متقدمة للعقل . إلا أنه قد يجب — كما أن من الأشياء الموجودة ما هو بالقوة فقط ، وهي التي يمكن فيها أن ينقسم إلى ما لا نهاية ومنها ما هو مشترك بالفعل ، وهي التي توجد فيها القوة متقدمة في الزمان بمنزلة الأشياء التي تلحقها الاستحالة في وجهها — كذلك يجب أيضاً أن يكون شيء ما موجوداً بالفعل فقط مجرداً من كل قوة هيولانية ؛ على هذا الوجه فقط يمكن أن يكون الأمر جارياً عليه في ذلك الجوهر الذي ليس يتحرك هو العقل الإلهي الأزلي ، إذ كان الشيء الذي يعقله شيئاً واحداً بعينه ، من قبل أنه لو كان يتصور بالعقل غير ذاته لكان ذلك لاحتالة صورة جسمية وكان تصورهما إياه لا يكون إلا مع حركة . ولنا نقول مع ذلك إنه غير متصور بالعقل للأشياء التي تلزم حركة الجسم الإلهي الذي هو أول الحركات عنه . فإن قيل : إنه يتحرك بالمرض فقد حالت نفسه في الجوهر . فأما العقل الذي قلنا فليس هو من جميع الجهات ، والشيء الذي يعقله هو إذ كان صورة لجسم بحال كذا واحداً بعينه . وما يطابق ويوافق الأشياء التي وصف بها الجوهر الأول ما وصف الله به فلاطن فإنه قال : إن الاتحاد شيء يخصه دائماً في ذاته — يعني بقوله الاتحاد الذي ^(١) يخصه تصوره لما يتصوره بالعقل ، وليس إنما يعقل ذاته من حيث هو عقل ، لكن من حيث يقصد لأن يكون معقولاً . وذلك أن الشيء الذي هو واحد بعينه في العدد لا شيء يمنع بحسب الاعتقادات المختلفة أن يوصف بصفات مختلفة ، وأن يكون هو بعينه أيضاً يقبل صورة القول وقول الحركة . بل ليس يمنع أيضاً مانع بحسب الاعتقادات المختلفة أن يكون مبدأً ونهايةً لا من واحد بعينه وما يوصف به من العلو والدنو ، بحسب النسب المختلفة التي لنا إليه ، هما أيضاً شيء واحد بعينه . فعلى هذه الجهة يوجد الأمر جارياً في الصلة الأولى ، أعني في أن تكون هي بعينها عقلاً ومعقولاً معاً ، وذلك إنه إن كان كل عقل يعقل قد يوجد له هذا المعنى وهو أن يكون يعقل نفسه ، كما تبين فذلك الشيء الذي يعقل دائماً أولى كثيراً بأن تكون هذه الحال موجودة له . وذلك أن تلك الأشياء التي تعقل ربما كانت مفارقة للأشياء التي تعقل ، وربما كانت أيضاً غير معقولة . وذلك متى ما لم تكن

هى جينها شيئاً من الأشياء التى تتهيا أن تمقل . فأما هذا^(١) فلائنه يعقل دائماً وجب أن يكون إنما يعقل ذاته دائماً ، وأن يكون دائماً بذلك الشيء الذى يعقله بعينه . وأيضاً فإذا كان تصويره بالعقل إنما يكون مع انفعال ما لكان مُنْكَرّاً أن يقال فى العاقل والمقول إنهما فى جميع الوجوه شيء واحد بعينه ، إذ كان من أقبح الأمور وأشنها أن يكون شيء واحد بعينه يتفعل من ذاته ويفعل بذاته ممّا . فأما إذ كان التصور بالعقل المجرد من جميع الانفعالات إنما هو خاصة للمقول المفاقر للقوة والمادة مفارقة تامة ، كما قد تبين ، فليس يلزماً شناعة متى قلنا فى العقل إنما يعقل ذاته . وأيضاً فإن كان فعل العقل هو الحياة ، والعقل الذى بالفعل هو الحياة الأزلية ، وملكة العقل الشيء الفاضل ؛ وكذلك أيضاً الحال فى اللذة متى كانت تفعل فعلها بغير عائق ، إذ كانت اللذة التى تصدر عن فعل الملكة الطبيعية غير منغلقة كما قد تبين ، — فقد يجب إذن أن تكون حياة العقل حياة فاضلة فى الغاية ولذيدة فى الغاية ، إذ كان إنما يفعل دائماً فى الأشياء الفاضلة بغير مانع ولا عائق

وهذه الأشياء موافقة لما قد سبق وقوعه فى^(٢) أوهاى جميع الناس فى العقل الإلهى . وذلك أنا نقول إن ذلك الأمر الإلهى حياة أزلية سعيدة . فإذا كان المحرك الأول على ما < وصفنا^(٣) > [١١١٢] كانت أيضاً حال الأشياء التى تتحرك عنه بغير متوسط على هذه الحال ، فإنه ينبع حركة هذه الأشياء كون حالة الأجسام الفاسدة ذوات المادة بحسب ما يصل من قوة تلك على اختلافها وبحسب نسبة تشبه تلك المختلفة الأشياء التى قبلنا ، لما عليه حركتها من التغير والاختلاف كما قلنا آنفاً .

وهذه الطبيعة^(٤) والقوة هما سبب (إيجاد^(٥)) العالم وانتظامه وبحسب ما يجرى الأمر عليه فى المدينة الواحدة التى لها مدبر واحد مقيم فيها غير مفارق لها — كذلك نقول إن قوة ما روحانية تسرى فى جميع العالم وتربط بعضه ببعض . ولما كان المدينة إنما يدبرها واحد فقط ، وهو إما رئيسها وإما الشريعة^(٦) الموضوعة لها ، كذلك أيضاً العالم الواحد لما كان

(١) فى هامش الأصل : يعنى المحرك الأول . (٢) س : الأوهام . (٣) خرم .

(٤) فى هامش الأصل : يعنى المحرك الأول . (٥) فى الأصل موضوع عليها ورقة .

(٦) فوقها : الناموس .

جسماً واحداً متصلاً أزلياً غير فاسد مشتتاً على جميع الأشياء محيطاً بها ضامناً لنشرها وكان جميع الأشياء التي فيه إنما تطلب الاتصال بالشيء الذي هو غير متنفس^(١) ونقصد للاتحاد المهيولاني ما يذره ويسوسه ويحفظ عليه مرتبته ونظامه بقوة روحانية تسرى في جميع أجزائه التي تليق بها أن تكون سارية فيه بحسب ما يراه هو ، لا القوم . وذلك أنه ليس يتصل بشيء من الحيوانات التي الوجود لها إنما هو في القول والوهم ، بل الأمر العام لجميع الأشياء التي في العالم والأشياء التي يتباين بعضها بعضاً مبيّنة ظاهرة هو القصد للاتصال بذلك الجوهر الأول بحسب ما يخص كل واحد منها في طبيعة الملائم له . وهذا هو السبب في بقائها وثباتها وزومها للموضع الذي يخصها : فإن من الأشياء التي فيه ما هو فاعل فقط ، ومنها ما هو منفعِل فقط ، ومنها ما هو فاعل ومنفعِل ممّا ؛ ولذلك تنبأ أن يتصل بعضها ببعض ويلزم بعضها بعضاً . وذلك أنه لما كانت الطبيعة السارية في جميع أجزاء العالم هي قوة الإلهية < فإنه > يؤم وينحو نحو أفضل الموجودات ، ولذلك صارت مشاركة جميع الأشياء التي تشاركه له إنما هي بحسب حال كل واحد منها عنده وموقعه منه . وكما أن جميع أجزاء البيت إنما يُقصد بها نحو أمر واحد بعينه ، وهو الذي به يُم البيت ويلتئم حتى يصير واحداً — كذلك الحال في الأحرار : فإسهم يفعلون جميع ما يفعلونه أو أكثره على ترتيب ونظام ، وجميع ما يفعلونه فإنما قصد في سلامة البيت ، إذ لا سبيل لهم إلى أن يحبوا وهم أحرار على خلاف هذه الجهة . وأما العبيد وغيرهم ممن يجرى مجرامهم فإنما لهم شركة يسيرة في هذا النظام والتهيو^(٢) الاذن جُملاً بسبب خلاص الكل وبسبب هذه الشركة اليسيرة صاروا أيضاً باقين أو كانوا بعض أجزاء البيت [بعض أجزاء البيت] . وأكثر ما يصدر عن هذه الطبقة من الأفعال فإنما هو بالبخت والانفاق . وذلك أن الطبيعة التي تخصها التي هي في كل واحد من أجزائها مبدأ وسبب لوجوده ليست قابلة من جنس^(٣) الترتيب والنظام شيئاً ذا قدر . والحال في العالم مثلاً في المدينة أو البيت : فإن من الأشياء التي فيه قد جعلته الطبيعة التي تخصه جاريّاً أبداً على الترتيب والنظام^(٤) ، إذ كان غير متهيّئ لتبديل شيء من الاضطراب ، أعنى عدم النظام . ومنها ما هو

(١) فوقها : تنفير . (٢) تحتها : الذي . (٣) فوقها : حسن .

(٤) م : وطام .

على هذه الحالة في أكثر الأمر؛ ومنها ما يشاركها في هذه الحال أعنى حال الترتيب والنظام مشاركة سيرة .

وهذا الضرب من التدبير في السياسة يبقى الكل أزليا غير فاسد : فنه ما هو كذلك في العدد ، ومنها ما هو بهذه الحال في النوع من قبيل الحركة المتصلة المنتظمة^(١) على اختلافها وتفتنها ، وهى التى قلنا إن الأزلية لما إنعماهى في العدد . وليست الحال في ذلك كالحال في لهيب النار وفى وقت تكونه وسرعة فساده وعودته إلى الكل الذى فيه يكون ؛ إذ ليس فى طاقة الهوى أن تحفظ نظاما واحداً وصورة واحدة لعجزها عن ذلك . وذلك لأنه لما كان لأجزائها من قبيل حركة الأشياء الإلهية استحالة متصلة إلى الضد ، لم يلحقها من الكلال ما كان يلحقها لو كانت مخالفة لصورة واحدة بعينها غير مفارقة لها ؛ لأنه لما كانت الأجسام مستحيلة من واحد إلى آخر ، صارت حال كل واحد من أجزاء الأواع عند نوعه الذى يخصه كأنه الساعة حدث فيه . ولذلك صرنا لا نخاف أصلاً أن يكون العالم عسى أن يفسد لعجزه عن الاتصال . وهذا الضرب من الفساد للوجود فى الكل ليس هو شيئاً صار له بمشيئة غيره وإرادته ، أعنى بذلك الأمور الإلهية ، لكنه شئ ، ونفس طبيعته الخاص به . وذال أنه يلىق بالطبيعة الإلهية ما ليس ممكناً . كما أنه غير ممكن أيضاً بحسب رأى من يقر بالحدث أن يلحق ما لم يتكون قط فساداً ؛ ولا القلبة أيضاً والدحوض ، متى أخذ كل واحد منهما على أنه جزء للموجودات لضرورة ما يدعى إلى ذلك ، فإنه يلزم أن يكون فى حال سبباً^(٢) تفساد العالم وفى حال أخرى سبباً^(٣) لكونه . وذلك أن النسبة المختلفة التى لحركة الأجسام الإلهية الدورية إلى كل واحد من الأشياء التى قبلنا لما كانت شيئاً للهوى فى الاستحالة المتصلة إلى الضد أمنت خوفاً عليها من أن تفسد ، وأرالت إشفافاً من أن يكون العالم يفسد بتتمة أو ينتقل عن حاله التى هو عليها ، ولا يجب أيضاً أن نقول إن السبب فيما يشاهد هذا العالم عليه من الحركة [١١٢ ب] والتقلب ومشاركة الأجسام التى فيه بعضها بعضاً للتلغفة ، وما يجرى عليه الأمر فى ذلك من الترتيب والنظام اللوجيين للسلامة [و] هو البخت والافاق . وذلك أن لاشئ من الأشياء التى كونها محدود جارٍ^(٣) على

(١) من المتصلة . (٢) من : سبب .

(٣) من : جاراً - وهى خرولاً .

نظام ويحدث عن الاتفاق . لكن الجسم الإلهي ما دام يفعل فعله الخاص به ، أعنى أن يتحرك الحركة الدورية الأزلية المنتظمة بالشوق إلى ذلك الشيء الذى هو أفضل الموجودات ، فإنه بحركته هذه يكون شيئاً لاستحالة الأجسام التى فى الكون والفساد الجارية على نظام بحسب اختلاف أحوالها بعضها عن بعض . وهذه الحركة هى التى تحفظ هذا العالم الجديد الفنى الشاب وتمنحه الأزلية وعدم الهرم الزمان كله .

فهكذا يجرى الأمر فى سياسة الكل بحسب ما أخذناه عن الإلهي أرسطوطالس على طريق البدء والاختصار ، فإن كل واحد من الأشياء التى فيه حافظ^(١) لطبيعته الخاصة به ويتبع أعمالها التى تخصها أزلية الكل وانتظامه . وهذا الرأى ، مع أنه دون غيره ملائم لسياسة الإلهية ، فهو المنظور إليه والمصدق به دون ما سواه من الآراء لمطابقته الأمور الشاهدة للعالم ومناسبتها لها . وقد ينبغى لجميع من يتفلسف أن يعمل بهذا الرأى ويختاره على غيره كيف كانت الأحوال أو كانت أصوب الآراء التى قيلت فى الله عز وجل والجسم الإلهي . وهو قسط من بين الآراء يحفظ اتصال ونظام الأشياء التى تحدث عنها وبسببها . فإن ظهر لأحد من الناس أن فى شئ مما قلنا مما يحتاج إلى فحص أكثر وألطف فليس ينبغى بسبب صعوبة سيرة لعلها أن تظهر فيه أن يتراخى فيما نحن عليه من العناية والاجتهاد فى نصرة جميع هذا الرأى ، وأن ينفر منه ويستوحش . لكن قد ينبغى لنا مع تمسكنا بهذا الرأى نصرتنا له ، إذ كان من جميع الآراء التى اعتقدت فى الله عز وجل [و] أولاهها به . فالصواب أن نقصد كل جميع الآراء المضادة له وإصلاح الفساد للتمرض فيها بحسب الطاقة بعد أن نتقدم فنفتمد أنه يصير أن نجد رأياً من الآراء النظرية معرى من الشكوك . فأما السبب فى اختلاف الآراء وتضادها فليس يخلو من هذه الجهات التى أصف : [و] <ف> إما أن يكون ذلك لحجة الرئاسة والغلبة الصادق^(٢) عن الوقوف على الحق والاعتداء^(٣) به ؛ وإما أن يكون لصعوبة الأشياء التى الكلام فيها ولطفها وغوضها ؛ وإما أن يكون لضعف طبيعتنا نحن وعجزها عن إدراك الحقائق . إلا أنه ليس يجب لذلك أن نرفض ما اعتقدناه وارتأيناه على طريق النظر

(١) م : حافظ . (٢) فوقها : وعن .

(٣) فى الهامش : نسخة : الإيهاد له .

والتفلسف ، بل إنما يجب في الجملة من القول أن نعتقد ما قد خصنا عنه وسبرناه ووضح لنا أسرته ، وأن يتقدم — قبل النظر في الشكوك التي يشكك بها فيه وحلها — النظر في الأمر نفسه والتماس الوقوف على حقيقته كما يفصل الإنسان في الأمر الذي يخصه ويعنيه . ولا نقصد بسبب شكوك يسيرة إلى إطالة القول والإسهاب^(١) فيه فيفض لنا ذلك المنى ويغنى حسنه ، بل نصل بما لا تفرزه الشكوك من المعارف التصديق بما سبق إلى الوم أنه مشكوك فيه منها ولا يطرحه .

تمت مقالة الاسكندر في مبادئ الكل على رأى أرسطوطالس .
 نقلها من السرياني إلى العربية إبراهيم بن عبد الله النصراني الكاتب ؛
 ومن اليوناني إلى السرياني^(٢) أبو زيد حنين بن اسحاق . ونقلته من
 خط توما في مستهل ذي القعدة من سنة ثمان وخمسين وخمسمائة هجرية
 والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا نبيه محمد وآله أجمعين .

(١) س : الانتهاب .

(٢) س : أبى .

[١١٣] بسم الله الرحمن الرحيم

رب أعن

كلام الاسكندر الافروديسى نقل - مير بن يعقوب الرمشى

قال الإسكندر : هل المتحرك على عِظْمٍ ما يتحرك في أول حركته على أول جزء منه ، أم لا ؟ وذلك أن كل حركة إنما صارت في زمان لأنه ليس يمكن أن يتحرك المتحرك على الشيء الموضوع ليتحرك عليه دفعة ، لكنه يقطع منه شيئاً بعد شيء ؛ فإذا هذا هكذا ، فالمتحرك يتحرك أولاً على أول جزء من أجزاء العِظْمِ الذى يتحرك عليه . فإن كان الأول في العِظْمِ يمر بلا نهاية ، فكل محرك يصير متحركاً على أشياء بلا نهاية ؛ وكل متحرك يتحرك بُدْأً^(١) ما ، فإنه يكون متحركاً آخرّاً بلا نهاية أولية . والأشياء التى بلا نهاية لا تقطع مسافتها ، فنقول : إنه لا بد - إذ كانت قسمة الأشياء المتصلة بلا نهاية - من أحد أمرين : إما أن تكون الحركة لا تجوز أولاً على الجزء الأول ، أو تكون قد تجوز على الجزء الأول من العِظْمِ إنما هو من قَبْلِ أن في العِظْمِ المتصل جزءاً يتقدم وجزءاً يتأخر . وذلك أنه ليس الأجزاء في المتصل بحال غير الحال التى نقول بها إن المتحرك نفسه يقطعها ؛ فكيف إذا يوجد بعض الأجزاء متقدماً وبعضها متأخراً في المتصل ، إما بالفعل أم بغير الفعل ؟ فنقول : إنه ليس شيء من الأعظام المتصلة أجزاؤه منفصلة ، ولا هي في الكل بالفعل ، لأن العِظْمِ إنما هو غير منقسم بالفعل ؛ ولو كان منقسماً بالفعل ، لما كان عِظْماً واحداً ، ولا كانت الحركة واحدة . فإذا كانت الأجزاء التى في الكل ليست بالفعل فيه فقد بقى أن يكون في الكل الذى هو متصل بالقوة ، ويبرز التقدم والتأخر المتصل إنما هو بالقوة لا بالفعل ، ويكون المتحرك عليه إنما يتحرك على الجزء الأول أولاً على الحال التى يوجد بها الجزء في العِظْمِ ، ووجوده فيه بالقوة . فعلى هذه الجهة إذاً يتحرك عليه . وإنما يفعل هذا من قَبْلِ أنه يتحرك

عليه من غير أن يقسمه ومن غير أن يحمل جزءاً منه أولاً وجزءاً ثانياً بالفعل . والتحرك إذا تحرك على هذه الجهة على العظم فإنما يكون متحركاً في الأجزاء الأوائل على حسب ما هي في العظم بلا نهاية ، ووجودها في العظم بلا نهاية إنما هو بالقوة . ومعنى قولنا : إنه غير متناهية القوة ، لا تقطع مسافتها ؛ بل إنما وضعنا ذلك فيما كان بالفعل . وقد يقسم الأجزاء الأولية التي يقطعها المتحرك مَنْ اعتقد أن بعد أجزاء الحركة انفصلاً ، وذلك أن المتحرك إن كان انفعالاً ما وكان المفعل إنما ينفعل بحضور الانفعال ، وكان المتحرك متحركاً بحضور الحركة ، فالحركة إذن انفعال ، والانفعال كيفية . وذلك أن النوع الثالث من أنواع الكيفية هو الكيفيات الانفعالية والانفعالات . فإذا كان الفعل الذي هو غير كامل انفعالاً فهو من الكيفية ؛ أما الفعل التام فإنه صورة ، والصورة : فيها طبيعية ، ومنها صناعية . والصور الطبيعية جواهر ، والصناعية كيفيات . هذه قسمة الأفعال . وقد يوجد صور ما طبيعية كيفيات ، وهي التي لا ينتفع بها في جوهر الموضوع ، بل ينتفع بها في أنه هذه الحال . فإذا ينبغي أن يقول في الضوء إذ كان استتمام المُشَفِّ بما هو مشف ؟ فقول إن لم يكن الضوء صورة للمُشَفِّ الطبع فليس هو جوهره ؛ وذلك أنه ليس موجوداً^(١) مع المُشَفِّ ولا هو في جوهره . لكنه إنما يكون فيه بحضور شيء ما بنسبة شيء إلى شيء ؛ فهو إذن انفعال ما موجود في المُشَفِّ بحضور شيء آخر على قياس ما هو في اللون ، كما قال ارسطاطاليس . ذلك أنه إن لم نقل إن الضوء هو لون المشف ، < ف > ينبغي أن نبحث عن قول ارسطاطاليس في كتاب « النفس » إن الحيوان الكلّي إما ألا يكون شيئاً^(٢) البتة ، وإما أن يكون حدوثه أخيراً^(٣) فنقول : إن الأنجناس كلية ؛ والكلّي إما هو كلّي لأشياء ، لأن ما ليس لشيء موجود ليس هو كلياً ولا جنساً^(٤) ولا يحمل بتواطؤ . لكي ينبغي أن يكون الشيء الكلّي معنى ما عرّض له أن يكون كلياً . فأما الكلّي نفسه من طريق ما هو كلّي فليس بمعنى قائم على الحقيقة ، لكن عارض بمرض لشيء آخر بمنزلة الحيوان . فإنه معنى ما موجود ، ودل على طبيعة ما إذ كان يدل على جوهر متنفّس حساس . فالحيوان من قبل طبيعته ليس بكلّي . وذلك أننا لو وضعنا أن الحيوان واحد ما بالعدد ، لم يكن بدون ما إذا وقع عليه اسم الكلّي ، وقد يوجد له وهو على

(١) م : موجود . (٢) م : شيء . (٣) في الهامش : نسخة : وإن إن كان كان أخير

(٣) م : أخير . (٤) م : كلّي ولا جنس .

هذه الصفة أنه في كثيرين مختلفين بعضهم بعضاً . وهذا إنما هو شيء عارض له ، لأن الشيء الذي ليس هو في جوهر ما فإنما هو عرض لذلك الجوهر . فلما كان الجنس ليس بمعنى ما ، لكن عرض عارض في معنى ما قال أرسطو ما ليس أنه إما أن يكون ليس شيء لأنه ليس بموجود على الحقيقة . وذلك أنه لما أراد أن يدل على الحيوان الذي هو بمنزلة الجنس ، أضاف إلى الحيوان أنه كلي فقال : الحيوان الكلي . فهذا الحيوان الذي هو بمنزلة الجنس إما ألا يكون شيئاً — لأنه ليس يدل على طبيعة ما تحصره ، لكنه عارض وتابع لمعنى ما ؛ أو يكون ، متى آثر أحد أن يقول إنه موجود للشيء الذي يوجد له . وذلك أنه قد ينبغي أن يكون الشيء موجوداً قبل القرض والذي يمرض له . والأمريتين بأنه < يكون > ثانياً للمعنى ، لأن الحيوان إذا كان موجوداً — وليس واجب ضرورة أن يكون الحيوان الذي هو بمنزلة الجنس موجوداً — فإنه قد يمكن أن يُنزل أن حيواناً واحداً موجوداً فقط ؛ لأن قولنا : « كلي » . هو شيء في نفس جوهره . وإذا وجد الحيوان الذي هو بمنزلة الجنس وجب ضرورة أن يكون الحيوان موجوداً . وإذا ارتفع الجوهر المتنفس الحساس يوجد الحيوان الذي هو بمنزلة الجنس من قبل أنه ليس يمكن أن يكون ما ليس بموجود موجوداً في كثيرين ، وإن ارتفع الحيوان الذي هو بمنزلة الجنس لم يجب ضرورة أن يرتفع الجوهر [١١٣ ب] المتنفس الحساس لأنه قد يمكن كما قلت أن يوجد في واحد . فلهذه الأسباب قال أرسطو إن الحيوان الكلي إما لا يكون شيئاً ، أو يكون ثانياً للأشياء التي يوجد لها . فهو موجود ثانياً للمعنى الذي عرض فيه . ويكون < ...^(١) > هو بعينه أيضاً أولاً لكل واحد من الأشياء التي تحته . لأنه من جهة ما هو جنس يحمل على كثيرين مختلفين ، ومن جهة ما هو جزئي قد يوجد مع كثيرين تحت جنس واحد أو نوع واحد . فلهذا السبب متى ارتفع واحد من الأشياء التي تحت الأمر العام لم يرتفع الأمر العام ، لأن وجوده في كثيرين . ومتى ارتفع الأمر < ...^(١) > لم يوجد شيء من الأشياء التي تحته التي إنما وجودها بوجود ذلك العام فيها .

والسلام .

بسم الله الرحمن الرحيم رب أعن

مقالة الإسكندر الأفروديسي في الرد على كسوفراطيس
في أنه الصورة قبل الجنس وأول له أولية طبيعية

قال الإسكندر :

قال كسوفراطيس : إن كانت إضافة الصورة إلى الجنس كإضافة الجزء إلى الكل ، وإن كان الجزء قبل الكل وأولاً له أولية طبيعية — وذلك أنه إذا مارفع الجزء رفع الكل أيضاً لأنه إذا < نقص ^(١) > نقص جزء من أجزائه ، لم يبق حينئذ كل ولا يرفع الجزء إذا مارفع الكل ، لأنه قد يمكن أن يبطل كل أجزاء الكل وتبقى بعض أجزائه — كانت لا محالة الصورة أيضاً قبل الجنس كإضافة الجزء إلى الكل . وذلك أنه إذا مارفع الجزء من أجزاء الكل بقي الكل ناقصاً ، ولا يكون الجنس ناقصاً إذا مارفعت صورة واحدة من صورهِ . ونقول أيضاً : إن الكل يحتاج في أن يكون كلياً إلى جمع أجزائه ، ولا يحتاج الجنس في أن يكون جنساً إلى جميع الصورة . ونقول أيضاً : إن الكل ثابت ^(٢) و < إن له > قواماً في ذاته . وأما ثبات الجنس فإنما يكون في وهم التوهم . ونقول أيضاً : إن الجزء إذا مارفع بطل الكل أن يكون كلا . ولست أقول إنه يبطل جميع الكل ، لكنه يبطل الكل أن يكون كلا . ولست أقول إنه يبطل جميع الكل ، لكنه يبطل اسم الكل عنه . وإذا ما بطل الكل بأسره ، بطلت أيضاً جميع الأجزاء اضطراباً . وأما إذا بطل الكل بطلاناً كلياً ، فإن الأجزاء حينئذ لا تبطل كلها ، بل يبطل بعضها ويبقى بعضها . وكذلك إذا ما بطل جزء واحد من أجزاء الكل بطل الكل ، أن يكون كلا ثابتاً . وأما إذا ما بطلت

الأجزاء كلها بطل أيضاً اضطراراً: فإن كان هذا على ما وصفنا فليس يشبه الكل <...^(١)> الجنس في جميع حالاته ، ولا يشبه الجزء الصورة بل يشبهها في بعض الأشياء ويخالفها في بعض . أقول إن الكل ^(٢) يشبه الجنس بأنها يعان أشياء كثيرة وإذا بطل كل واحد منهما بطلانا كلياً بطل أيضاً كل ما تحتها من الأجزاء <...^(٣)> كما ذكرنا آنفاً حين وصفنا الكل . فإن لم يبطل الكل بطلاناً ما ، لم تبطل الأجزاء كلها . وكذلك الجنس إذا لم يبطل بطلاناً تاماً لم تبطل الصورة كلها التي هو جنس لها .

أقول : إنه إذا ما بطل الحى الكلى بطل الإنسان أيضاً اضطراراً ؛ وإن بطل الحى بأنه جنس فقط لم يكن من الواجب أن يبطل الإنسان ؛ وإن بطلت سائر صور الحى التي ينعت بها الحى كالجنس وهى الإنسان فقط ، بل حينئذ الحى الجنسى من غير أن يبطل الحى الكلى ، ولا تبطل أيضاً الصور كلها <...^(٤)> الحى الجنسى من غير أن يبطل الحى الكلى ولا تبطل الصور بطلان الحى الجنسى البتة .

فقد استبان وصح أنه ليس إضافة الصور إلى الجنس كإضافة الجزء إلى الكل ولا الصورة قبل الجنس كما ظن كسوقراطيس .
تمت المقالة والحمد لله حق حمده .

مقالة لأرسطو في أنه قد يمكن أن يلتذ اللذة ويمحزنه معاً على رأي أرسطو

قال : إن أرسطو قال في كتابه الذي يدعى كتاب <^(١)> أنه قد يمكن أن يكون للتلذذ يلتذ ويمحزن معاً شيئاً ما يعرض للمطشان الشارب والجائع الآكل والجرب والأجرب من حلك جربه^(٢) . قال الإسكندر : إن قوماً شككوا في هذا المعنى وقالوا : إن كانت الأضداد لا يمكن أن تكون معاً ، فكيف^(٣) يمكن أن يكون الإنسان يلتذ ويمحزن معاً ؟ فإن كان ذلك كذلك : إما أن لا تكون اللذة ضد الحزن ، وإما ألا يكون قول القائل : إن الأضداد لا تكون معاً ، حقاً . قال الإسكندر : فنقول : إنه ليس كل حزن هو ضد اللذة ، وذلك أنه ليس ضد لذة الرئى^(٤) الحزن الكائن من قبل العطش . لكن اللذة والحزن يكونان صديقين إذا كانا في شيء واحد كقولنا : إنه محال أن يكون الإنسان يلتذ في نظره إلى بعض الأشياء ويمحزن معاً ، ومحال أن الشارب يلتذ بشربه ويمحزن معاً . وقد يمكن أن يكون الشارب يلتذ بشربه ويمحزن في الأكل لأن هذا الحزن ليس بضد لتلك اللذة . ونقول أيضاً إن الحزن يكون بسبب نقصان أشياء . أما <...^(٥)> اللذة فتكون من قبل تمام النقصان : فإن الإنسان إذا جاع كان ناقص الغذاء ، وهذا هو الحزن وإذا اغتذى التذلة قوة لتنام <...^(٥)> ما فيه من النقصان . فلذلك الجائع إذا لم يَغْتَذِ حَزَنٌ . فإذا اغتذى التذ . فنرجع إلى ما كنا فيه فنقول : إنه قد يمكن أن يكون العطشان يشرب فيحزن ويلتذ معاً ، وذلك إذا احتاج إلى شرب أكثر ؛ وكذلك من أكل وحزن ، وذلك أن حزنه لم يكن من أجل الأكل ، لكنه حزن من أجل حاجته إلى أكل أكثر مما أكل . وكذلك صاحب الجرب فإنه يحزن ويلتذ معاً ، وليس يحزن لأنه يحلك ، لكنه يحزن لأنه يحتاج إلى حلك أكثر . فقد صار يلتذ بحال حكه الجرب ويمحزن لأنه يحتاج إلى أكثر من حكه . وذلك فقد استبان الآن وصح أنه قد يمكن الإنسان أن يلتذ ويمحزن من جهة ما قلنا . تمت المقالة والحمد لله حق حمده .

(١) لم يرد اسمه (٢) أى الجرب أو الأجرب الذى يحلك جلده (٣) م : وكيف . (٤) ص : السر ؛ وهى غير مقروءة . (٥) خرم

[١١٤] بسم الله الرحمن الرحيم

رب أعن

مقالة الإسكندر الأفروديسي في أيد القوة الواحدة بمكة

أيد تكونه قابضة للأضداد جميعاً على رأى أرسطوطاليس

قال الإسكندر :

إن أرسطو ذكر في كتاب « الكون والفساد » أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة للأضداد جميعاً ؛ فتريد أنت نلخص قوله ونبينه ونوضحه فتقول : إنا إذا قلنا إن القوة الواحدة هي قابلة للأضداد معاً ، فإننا لسنا نعني بذلك أن الإنسان يحرك ساكن معاً في حال واحدة ولا متكلم ساكن ، ولا أن القوة التي يتحرك بها الإنسان بها يقف أيضاً ، لأن ذلك لو كان كذلك لكان الإنسان في حال تحركه ساكناً ، ولكان السكون والحركة شيئاً واحداً . وقد قيل إن الأشياء التي قواها واحدة فعلها واحد أيضاً . غير أن أرسطوطاليس إنما يعنى بقوله هذا إن الشيء إذا كان قوياً على قبول بعض الأضداد كان قوياً أيضاً على قبول ضده ؛ وذلك أن الشيء المنتهى لقبول أحد الأضداد هو منتهى أيضاً لقبول ضد ذلك اضطراراً . ونقول أيضاً إن الشيء الممكن لقبول شيء من الأشياء له قوة أن يستحيل إلى ذلك الشيء : فإن الشيء المستحيل إنما يستحيل إلى شيء هو ضده . وذلك أن الاستحالة تكون من ضد إلى ضد كما قال الفيلسوف في كتابه الذي سميناه آتفاً . ورجع أيضاً ونقول : إن الشيء إذا كان على حال من الأحوال ثم رفض تلك الحال وقبّل ضدها قبل إن لذلك الشيء قوة على حالين معاً : أعنى للحال التي رفضها والحال التي اقتناها . إلا < أن > ذلك يكون في وقت ووقت . فيكون إذاً للشيء الواحد قوة يقبل بها الأضداد معاً في وقت ووقت . ونقول

أيضاً إن كل شيء له قوة لا يكون في الحال التي هو عليها له قوة أن يكون على خلاف حاله أيضاً اضطراراً ، وذلك أنه إن كان السلب ضدّاً للاقتناء كان الشيء الذي له قوة السلب يكون له أيضاً قوة الاقتناء اضطراراً . وليس قوى قبول الأضداد متضادة اضطراراً . فأما الأضداد فلا يمكن أن تكون معاً في شيء واحد . وأما القوى القابلة لها فهي في شيء واحد معاً . وإنما تكون القوى كذلك ^(١) إذا لم يكن أحدهما في الشيء بالفعل ، كقول القائل إن للشمع قوة أن يكون مثلثاً أو مدوّراً معاً ، لأن المثلث لا يستحيل إلى المدوّر . فإن قلنا للشمع قوة على قبول الشكلين معاً فلسنا نعى بذلك للشمع قوة يقبل بها الشكلين معاً في وقت واحد . وذلك أنه ليس شيء من الأشياء يمكن أن يقبل الأضداد معاً في وقت واحد ؛ وأما قواها فهي فيه معاً . فإن لم تكن القوة على هذه الصفة لم تكن إذن لا كيفية لها . وقد اتفق جميع الفلاسفة على أنه ليس للقوة ^(٢) كيفية ، فلذلك صارت القوة قابلة لجميع الكيفيات في وقت . فقد استبان الآن وصح أن القوة القابلة للأضداد ليست متضادة ، لأنها يمكن أن تكون معاً . فأما الأضداد فلا يمكن أن تكون معاً البتة .

تمت المقالة والحمد لله حق حمده .

بسم الله الرحمن الرحيم رب أعن

مقالة الإسكندر الأفروديسي في أنه المكمول اذا < استعمال >
استحال من ضده أيضاً معاً على رأى أرسطوطاليس

قال الإسكندر :

إن أرسطو ذكر في كتاب « الكون والفساد » أن الشيء المكمول يستحيل من عدمه ويستحيل من ضده معاً . وقد سأل عن ذلك قَوْمٌ فقالوا : إن كان العدم غير الضد ، فكيف إذا ما استحال الشيء المكمول من عدمه يستحيل من ضده معاً أيضاً ؟ فنريد أن نحل هذه المسألة ونبين باستقصاء لم صار الشيء المكمول يستحيل من عدمه ويستحيل من ضده معاً أيضاً ، إذ كان العدم غير الضد : فإن الضد هو صورة ما ، والعدم هو قد الصورة . فنقول : إن علة ذلك هي الهيولى التي تجمع الجواهر الواقعة تحت الكون والفساد وهو واحد وهو في الأشياء كلها بالقوة أعنى أن يقوى أن يقبل جميع الأشياء ويستحيل إليها ؛ فلذلك قبل إن الهيولى هو الأشياء كلها بالقوة ، أعنى أنه يقوى أن يقبل جميع الأشياء ويستحيل إليها من غير أن يكون هو بذاته وجوهره شيئاً منها بالفعل ، أعنى شيئاً من الأشياء التي تقل وتستحيل إليها ، بل هو مفارق لجميع الأشياء بجوهره فأما في آتيته <...^(١)> فهو ملازم لما غير مفارق . أقول إن الهيولى لا تتحرى من الأشياء كلها البتة بل تتعاقب الأشياء فيه تعاقباً <...^(١)> فلا يخلو أن يكون فيه بعض الأشياء بالفعل فيكون هو حينئذ موجوداً بالفعل . ولا يمكن أيضاً أن يكون شيئاً من الأشياء <...^(١)> الكائنة مع الهيولى ما دون الهيولى موجوداً ؛ ولا يمكن أيضاً أن تكون الهيولى موجودة دون صورة ما ، بل هما غير مفترق بعضهما من بعض .

ولا يوجد أحدهما دون الآخر . فإن كان هذا على ما وصفنا رجحنا قلنا إن كان
 < الميولي ^(١) > قابلاً لجميع الصور كما ذكرنا آفاً كانت لا محالة الصورة التي ليست في
 الميولي بعد هي فيه بالعدم لأنه < قادر ^(٢) > على الاستحالة إليها . فذلك إذا ما استحال
 الميولي إلى بعض الصور قيل إنه استحال إلى عدم تلك الصورة التي كانت فيه أولاً ؛ فلو لا
 أنه لم يكن فيه قوة قبول تلك الصورة لما استحال إليها . وإنما صارت فيه قوة قبول هذه
 الصورة من جهة العدم وذلك أنه لو كانت الصورة في الميولي بالفعل لم تكن الميولي عديمة
 بها ولو لم تكن [١١٤ ب] الميولي متبينة لقبولها لما استحال إليها البتة ، فعلى هذه الصفة قيل
 إن كل مكون إنما يكون من عدمه ومن استحالة الحامل له إليه . فذلك صار أسطفاً كل
 مكون وبدؤه فهو العدم يفرض . وذلك أن الميولي في التحيل إلى الشيء السكون هو
 أسطقس ذلك الشيء حقاً ، لأن عدم الشيء السكون هو في الميولي أولاً . فعلى هذه الجهة
 يقال إن الشيء يستحيل إلى عدمه ، شبهة الحار فإنه يكون من اللآحار ، لا من لا حلو ، لأن :
 لا حار يدل على الحار بالقوة . أقول : إن الشيء يستحيل من عدم الحرارة بعينها ، ولا يستحيل
 من الحلو بالقوة إلى الحرارة بالفعل ، ولا من عدم الحلاوة إلى وجود الحرارة ؛ بل يستحيل
 الشيء من الحرارة بالقوة إلى الحرارة بالفعل ، ومن عدمه إلى وجوده . فعلى هذه الصفة
 تستحيل الميولي من عدم الشيء إلى وجوده ، ومن القوة إلى الفعل . وقول أيضاً إن الميولي
 تتصور بصور متضادة ، غير أنها إنما تقبل الأضداد مرة بعد مرة ، لا جملة . فأما صور الأجرام
 الأولى المتضادة الملموسة الكائنة في الميولي فهي إنيان حرارة وبرودة ورطوبة ويوبوسة .
 وهذه الصورة هي التي تحدد وتميز الأجرام الأولى المبسطة ^(٣) الواقعة تحت السكون والتساد .
 فإن كان هذا على ما ذكرنا وكانت الميولي قابلة هذه الصورة المتضادة ، كانت الميولي
 لا محالة مع بعض هذه الصور أو مع جلها دائماً . فتكون الميولي إذن لم يكن فيه بعض
 هذه الصور المتضادة والعدم ذلك في ضد تلك الصورة ؛ فتكون حينئذ الميولي إذا
 كان في ضد الحرارة كان في عدمها أيضاً ، ولا يزال قائماً في عدم الصورة مادام ثابتاً قائماً
 في ضدها : فإن كان هذا على ما وصفنا وكان وجود ضد الشيء مفارقاً لوجود عدم الشيء ،

(٢) أي البسيطة .

(١) خرم .

فمن الاضطرار إذا ما استحال الشيء من عدمه إلى وجوده أن يستحيل أيضاً من ضد صورتها إلى وجودها . أقول : إن الشيء إذا ما كان في الشيء الحامل يكون علة كون عدم ضد ذلك الشيء في الحامل ، كقولنا إن الحرارة إذا كانت في بعض الأجرام كانت علة عدم البرودة في ذلك الجرم ، وكانت علة وجود ضدها فيه أيضاً . فالعدم هو الضد بالقوة ، والعلة ضده وضد ضده ، فالحرارة لا تكون برودة . ولكن يستحيل قبول المهيولى من الضد بالقوة — وهو العدم — إلى الضد بالفعل — وهو الوجود . فقد استبان الآن وصح أن كل مكون يستحيل من عدمه ومن ضده معاً ، وإن كان العدم غير الضد ، بأقوايل صحيحة مستقصاة .

تمت المقالة والحمد لله حق حمده .

مقالة الإسكندر في الصورة وأثرها تمام الحركة وكما أنها على رأى أرسطو

قال الإسكندر :

إن أرسطو ذكر في كتابه الذى يدعى كتاب « السماع الطبيعى » أن الصورة هى تمام < الحركة > وكالها ، فتريد أن تلخص قول الفيلسوف في الحركة والصورة ونوضحه فقول : إن الحركة أثر من الآثار ، والمؤثر به إنما يكون بأثر مؤثر ، والتحريك بحركة يكون متحركا ؛ فإن كان ذلك كذلك كانت الحركة إنأ أثرأ من الآثار . وقد قال الفيلسوف في كتابه الذى يدعى كتاب « المقولات » إن الأثر هو صورة ثابتة من صور الكيفية ، فترجع الآن فقول : إن من الحركة ماى ناقصة ، ومنها ماى تامة . فأما الحركة الناقصة فهى الأثر ، أعنى كيفية الشئ العارضة . وأما الحركة التامة فهى الصورة ، أعنى تمام الشئ . وكاله ، وهى التى سماها الفيلسوف في كتابه الذى يدعى كتاب « السماع الطبيعى » أيضا انطلاشيا^(١) . ومعنى هذا الاسم : هرب القوة والإمكان إلى التمام والكمال الذى هو صورة الشئ . ونقول أيضا في الصورة إنها صنفان : أحدهما طبيعى ، والآخر صناعى . فأما الصور الطبيعية فهى جواهر ؛ وأما الصور الصناعية فهى كفيات . وقد عد ذلك ربما كانت الصورة الطبيعية كيفية . وذلك أنه إذا لم تكن الصورة لتمام جوهر الشئ ، لكن في تميزه من سائر الأشياء ، فإنه يكون الشئ كذلك إذا كان على حال من الحالات يفتقر بها من سائر الأشياء ؛ فإن قال قائل : إن كان هذا على ذا ، كان الضوء صورة المُستشف وكاله . فنقول < ^(٢) > إن الضوء ليس صورة طبيعية للمستشف ، لأنه لا يكون مع المستشف دائما ولا فى جوهره ، ولكن يكون مع مجىء شئ آخرمه ، أعنى أن الضوء يكون من مجىء شئ من الأشياء إلى شئ آخر إليه قابل^(٣) لذلك الشئ . فإن كان ذلك كذلك ، كان الضوء أثرأ

(١) انطلاشيا = ἐντελέχεια

(٢) كلمة غير مقروءة : محب

(٣) التصحيح من الهامش ، وفى النص : فانك

من الآثار في الجرم المُتَشَفِّف . وقد قال الفيلسوف إن الضوء . يلون المُتَشَفِّفَ وأثر فيه .
 فقد استبان أن الضوء ليس صورة المَشَفِّفِ لكنه أثر ولون ؛ وقد صح أيضاً
 واستبان أن الصورة الطبيعية هي الحركة النامة ، وهي تمام الشيء وبكامله ، وأنها جوهر من
 الجواهر كقول الفيلسوف .

تمت المقالة والحمد لله حق حمده .

مقالة الإسكندر في اثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها

قال الإسكندر :

إن كل ما يرجع إلى ذاته فهو روحاني غير جرمي ، ولا يمكن شيئاً من الجرمية أن يرجع إلى ذاته ، وذلك أنه إن كان كل ما يرجع إلى ذاته إنما يتصل إلى شيء ما — أقول : إن ذلك الشيء الذي يرجع إليه ، فلا محالة إذاً أن أجزاء الجرم كلها تتصل بكليتها أعني الجرم الراجع إلى ذاته . والرجوع إلى الذات هو أن يكون الراجع والرجوع إليه واحداً ^(١) غير مختلف ؛ وهذا لا يمكن أن يكون في الأجرام ، ولا في شيء من الأشياء التي لا تتجزأ ، ولا يتصل كله ب كله من أجل افتراق الأجزاء واختلاف المواضع . أقول : إن لكل واحد من الأجزاء موضعاً غير موضع غيره من الأجزاء . وإن كان هذا على هذا فلا يمكن إذن لجرم من الأجرام أن يرجع إلى ذاته كرجوع الكل إلى الكل . فترجع فقول أيضاً : إن كل ما أمكن أن يرجع إلى ذاته فهو روحاني لا جرمي ، ولا يقبل القسمة ولا التجزئة . فقد استبان الآن وصح أن ههنا أشياء روحانية هي صورة فقط لا هيولى لها أبنة .

في إثبات ذلك أيضاً — وقال : كل ما يرجع إلى ذاته فله جوهر مفارق لكل جرم . فإن لم يكن كذلك وكان غير مفارق للأجرام ، لم يكن له أيضاً مفارق الجرم الذي هو فيه أبنة ، لأنه لا يمكن إذاً كان جوهر الشيء غير مفارق للجرم أن يكون فصله مفارقاً ذلك الجرم ، وإلا كان الفعل أكرم من الجوهر — إن كان محتاجاً إلى الأجرام وكان الفعل مكثفاً بنفسه غير محتاج إلى الأجرام . فإن كان هذا على هذا ، رجعتا قتلنا إن كل شيء من الأشياء غير مفارق الأجرام بجوهره ففعله أيضاً غير مفارق للأجرام ، بل يكون أكثر لزوماً لها . فإن كان هذا على ذلك لم يمكن أن يرجع هذا الشيء إلى ذاته أبنة . فترجع أيضاً فقول : إنه إن وجدنا فعلاً من الأفعال مفارقاً للأجرام ، فلا محالة أن الجوهر الذي فعل ذلك الفعل أخرى أن يكون مفارقاً للأجرام ، فلذلك كان له فعل مفارق للأجرام . أقول : إنه يفعل فعله

لا بالجرم ، لأن الفعل < و > الذى منه كان الفعل لا يحتاجان إلى الجرم ألبتة . وتقول إن الجوهر الجرمى لا يعمل فعله إلا بعلامة الشيء الذى يفعل به : فإما أن يدفعه ، وإما أن يندفع منه ؛ فلذلك لا يمكن أن يكون هذا الجوهر وفعله بلا أجرام . وقد نجد جوهرًا ^(١) آخر يفعل فعله بلا ملامسة الشيء الذى يفعل فيه ، وبلا أن يدفعه أو أن يندفع منه . فلذلك صار يفعل فعله فى الشيء البعيد . وإن كان هذا على ذا وكان فعل الشيء ثابتًا من الجرم ، فلا محالة أن الجوهر الفاعل لذلك الفعل يأتى من الجرم أيضًا ، وأنه يرجع إلى ذاته كرجوع الكل إلى الكل .

فقد استبان الآن وصح أن ههنا أشياء روحانية هى صورة فقط لاهيولى لها ألبتة . فى إثبات ذلك أيضا — قال : كل ما كان محركا لذاته ، إنه أولا هو راجع إلى ذاته للاحالة ؛ وذلك أنه إن كان يحرك ذاته وكان فعله محركا ^(٢) لذاته ، كان للاحالة الحرك والمتحرك واحداً . ونقول أيضا إن الحرك لذاته إما أن يكون بعضه محركا وبعضه متحركا ؛ وإما أن يكون كله محركا وبعضه متحركا . فإن كان بعضه محركا وبعضه متحركا لم يكن محركا لذاته لأنه كون من أشياء ليست متحركة ذاتها ويرى أنه محرك ^(٣) لذاته وليس هو فى جوهره كذلك . فإن كان كله محركا لذاته وليس هو فى جوهره كذلك — فإن كان كله محركا وبعضه متحركا ، أو كان بعضه محركا وكله متحركا ، كان فيه شيء محرك ومتحرك معاً وليس على هذا يكون الحرك لذاته . فإن أنى شيء واحد يُحرك ويتحرك ، كان للاحالة فعل حركته لذاته وإلى ذاته إذ كان محركا لذاته ؛ وحيث يكون فعله يكون رجوعه إلى هناك . فإن كان هذا على هذا ، رجعتا قلنا إن كل ما حرك ذاته فهو راجع إلى ذاته أيضا كرجوع الكل إلى الكل .

فقد استبان الآن وصح أن ههنا أشياء هى صور فقط ليس فيها شيء من الهيولى البتة تمت المقالة والمجد لله حق حمده .

مقالة الإسكندر في أنه الفعل أهم من الحركة على رأى أرسطو

قال الإسكندر :

إن أرسطو ذكر في كتابه الذى يدعى كتاب « السماع الطبيعى » أن الفعل أهم من الحركة . وقد تشكك في ذلك قوم فقالوا إن كان لكل حركة فعل ، وكل فعل إنما يكون من حركة ، فقيم قال أرسطو : إن الفعل أهم من الحركة ؟ فتريد أن نحل هذا الشك وبينه ، فقول : إن الفعل صنفان : أحدهما ناقص ، والآخر تام . فأما الفعل الناقص فذكر الحكيم أنه حركة . وذلك أن الحركة عنده انتقال القوة إلى الفعل ، وكذلك حد الحركة في كتابه الذى يدعى « سمع السكبان » في المقالة الثالثة : أن الحركة هي كمال القوة والإمكان . فقد استبان الآن وصح أن الحركة هي فعل ناقص ، فأما الفعل التام فهو ظهور حال الشيء فجأة من غير أن يتغير حاله ألبتة . وإنما أعنى بظهور حال الشيء فجأة الحال التي تظهر من غير زمان ووقت ، شبه ظهور الضوء كالنار والشمس : فإنهما إذا ظهرا أضاءا كل شيء متبهي لقبول ضوءهما بفتة . وهكذا يكون فعل البصر : فإما إذا فتحنا أعيننا أبصرنا ممّا كل محسوس وقع تحت البصر سواء . ونقول أيضاً : فعل العقل ليس بحركة ، وذلك أن العقل يقع على المعقولات فجأة من غير ناين بينهما .

فقد استبان وصح أيضاً أن الفعل أهم من الحركة كما قال الحكيم . وذلك أن كل حركة (١١٥ ب) فعل وليس كل فعل حركة كما بينا وأوضحنا . ونقول أيضاً إن الفعل الناقص السكبان في زمان ليس هو حركة من العاقل كما ذكر الفيلسوف في كتابه الذى سميناه آفناً ، لكنه حركة للشيء المفعول به . وذلك أن العمل البنائى إذا بنى والفعل التليى إذا علم لم يتحركا ولم يستحيلا ولم يتغيرا من حالهما ألبتة ، وإنما يكون ذلك إذا كانا تامين في العلم . فإن العلم إذا كان تاماً كاملاً ثم علم لم يتغير ولم يستحل عن حاله ألبتة . فأما الحركة من التعلم

فإنما تكون في التعلم : فإن التعلم يتغير ويستحيل إلى العلم . وهكذا يكون البناء إذا كان تاماً كاملاً ثم حرك بدنه للبناء لم يتغير عن حاله ، وإنما تكون الحركة في البناء أعنى في الحجارة والخشب . وكذلك تكون الحركة في سائر الأشياء ، أعنى أن الحركة تكون في المفعول ليس في الفاعل . فإن قال قائل : إن بدن البناء وإن يتحرك فإنه يتحرك — كأداة — العقل الذي فيه علم البناء . ونقول أيضاً إن حركة بدن البناء غير حركة الحجارة والخشب ، وذلك أن بدن البناء يتحرك حركة موضعية^(١) . فأما الحجارة فإنما تتحرك حركة استحابية ، لأنها تقبل الأشكال : أعنى التدوير والتربيع فتستحيل عن حالها الأولى ؛ فأما بدن البناء فلن يتغير عن حاله الأولى ألبتة . وقد ذكر ذلك الحكم أيضاً في كتابه الذي سميناه آفاً ، فقال : إن الحركة هي في المحرك ، وذلك أن الحركة هي تمام المتحرك من المحرك . فترجع أيضاً فقول إن المحرك هي القوة على الحركة ، والحركة هي الفعل ، والفعل هو الفاعل في المحرك . ونريد أن نلخص قول الفيلسوف فنقول : عني بقوله هذا أن البناء وإن كان واحداً وهو تمام البناء والبناء والمبنى — غير أن الحركة ليست في البناء ، لكنها في البناء المبنى ، وذلك أن الحركة هي تمام البناء والبناء والمبنى ؛ غير أن الحركة ليست في البناء لكنها في البناء المبنى ، وذلك أن الحركة هي تمام المبنى من البناء . وهذا لا يكون في جميع الحركات . فقد استبان الآن أن العمل ليس هو حركة العامل لكنها للمعمول ، فإن كان هذا على ذافنيين وصح أن الفعل هو أعم من الحركة كقول الفيلسوف .

هذه المقالات المنسوبة إلى الإسكندر الأفروديسي كلها من نقل أبي عثمان سعيد الدمشقي ، وهذه النسخة المقولة الثانية من خط الدمشقي .

(١) أي : حركة مكابة أو حركة نقلة .

مقالة الإسكندر الأفروديسي في « الفصول » ترجمه

أبي عثمان سمير بن يعقوب الدمشقي ؛ وفي هراسها تعالين

مؤبى عمرو الطبري عن أبي بشر متى بن يونس الفسائي ؛ رهمهم الله

مقالة الإسكندر في أن الفصول التي بها يقسم جنس من الأجناس ليست واجب ضرورة أن تكون توجد في ذلك الجنس وحده الذي إياه تقسم ، بل قد يمكن أن تقسم بها أجناس أكثر من واحد ليس بعضها من نتائج بعض .

قال الإسكندر :

قد استعملت في تفسيري لقول أرسطوطالس في كتاب « القولات » العشرة أن فصول الأجناس المختلفة التي ليس بعضها مرتباً تحت بعض مختلفة بالنوع — هذا المعنى : وهو أنه قد تهيأ أن تكون فصول واحدة بأعيانها مقسمة لأجناس مختلفة ليس بعضها مرتباً تحت بعض ولها فصول مشتركة عامة . فذو الرجلين فحل مشترك للطائر والساج والمائى ، وذلك أن كل واحد منها ينقسم بهذا الفصل . والكثير الأرجل فصل لهذه الأجناس الثلاثة ، وذلك أن هذا الفصل — أى ذا الأرجل — موجود في جميعها ، وعدم الأرجل أيضاً فصل للحيوان المائى والساج ، لأنه قد يوجد في كلا هذين الجنسين مالا رجل له . والتنفس أيضاً وغير التنفس^(١) قد يقسمان الحيوان الطائر وغير الطائر^(٢) . فلما استعملت في شرحي لذلك القول كما يوجد في تفسيري لذلك الكتاب عذلتى بعض الناس على أنى جريت على رأى المشائين فى قولى إنه قد يوجد فصول واحدة بأعيانها مقسمة لأجناس أكثر من واحد . قال : وذلك أن ليس ذو الرجلين فصلاً للحى الساج^(٣) والحى الطائر من طريق ماها ساج وطائر لكن

(١) فوقها : الساج .

(٢) قال : يريد بالتنفس وغير التنفس المتنشق الهواء وغير المتنشق له ، فإن الجراد والبق وكل مائة لا تنفس ولا يتنشق الهواء . (من هاش الأمل) .

(٣) فوقها : الساج . (٤) فوقها : الساج .

ذا الرجلين موجود في كلا الجنسيتين من قبل قسمة هي أم من هذه القسمة ، لأن ذا الأرجل والمديم^(١) الأرجل إنما هما فصلان للحى . وذا الرجلين وذا الأرجل الكثيرة إنما هما فصلان للحى ذى^(٢) الأرجل . وذلك أنه لو كان شيء من الحى اللامشى من طريق ما هو ساج يخالف الحى الساج بعضه بعضاً بذى الرجلين ، لم يكن الطائر أيضاً من طريق ما هو طائر يخالف بعضه بعضاً بهذا الفصل من قبل أنه يجب أن [١١٦] يكون فصل كل واحد من الأجناس خاصاً به موجوداً فيه^(٣) دون غيره . ويستعمل في الاحتجاج على تصحيح قوله هذا ما تقدم ذكره من قول أرسطو وهو أنه ينبغي أن يقال في الأشياء الخالفة بعضها بعضاً إنها مختلفة من الجهة التى تختلف فيها ، لامن الجهة التى لا تختلف فيها . وذلك أن الأشياء المختلفة إنما هي مختلفة بذلك الشيء الذى يختلف فيه ؛ وأما ما لا يختلف فيه فليس هي به مختلفة : من ذلك أن المثلثات المختلفة الأضلاع منها والمساوى الساقين والمتساوى الأضلاع ليس إنما يخالف بعضها بعضاً بأن زواياها الثلاث الداخلة مساوية لقائمتين ، لكنه إنما يقال إن المثلثات مختلفة بفصول المثلث التى هي أن الخطوط المستقيمة التى تحيط بها متساوية أو غير متساوية ولهذا السبب أيضاً ليس المرأة نوعاً للإنسان لأنها ليست تخالف الرجل فصل الإنسان ، وذلك أن الذكر والأنثى ليسا فصلين للإنسان ، لكنهما : إما أن يكونا فصلين لشيء هو أم من الإنسان ، وإما أن لا يكونا فصلين قاسمين لأنهما لا يقسمان جنساً من الأجناس فقد يجب علينا نحن أيضاً أن لا نقول إن الحى الساعى^(٤) يخالف بعضه بعضاً بذى الرجلين وبالكثير الأرجل ، لأن هذه الفصول ليست للحى الساعى^(٥) . ونحن نرد عليه بأن نقول : أما أولاً فإنه^(*) إن كان كما يعم المثلثات أنه يحيط بها خطوط مستقيمة كذلك يعم الحى

(١) ص : القديم (٢) ص : ذا

(٣) فوقها : ذا الحاس به إنما هو موجود (٤) فوقها : اللامشى .

(*) قال أبو بكر : أى ليس كثير الأرجل من ذى الرجلين من الحيوان المشاء بحال إحاطة ثلاثة (ص :

ثلاث) خطوط بالمثلث ؛ وذلك أن إحاطة الثلاثة المخطوط موحدة لكل مثلث ، وأما ذلك قائمها موجودان لجهة الحيوان المشاء ، لكن ليس كلاهما لكل حيوان مشاء ، لكن ذوا الرجلين لقطعة منه ، وكثير الأرجل لقطعة أخرى . قال : فإن لم يكن ذوا الرجلين موجوداً لجميع الحيوان المشاء ولا كثير الأرجل موجوداً لجميعه ، فليس لجهة وجود إحاطة المخطوط الثلاث بالمثلث .

الساعى^(١). أما ذو الرجلين وأما ذو الأرجل الكثيرة فليس كما أن الثلاث غير مختلفة فيما هو عام لها كلها كذلك ليس الحى الساعى يختلف فيما هو عام له كله، فإن لم <يكن > ذو^(٢) الرجلين موجوداً لجميعه وكان ما يحيط به ثلاثة خطوط مستقيمة موجوداً^(٣) للثلاث فليس هذا القياس إذاً شبيهاً بالقياس عليه، ولا نحن أيضاً في هذا المعنى مخالفون لشيء مما قاله أرسطاطاليس. فأما <الذكر و> الأنثى فإما * ليساها فصلين قاسمين للإنسان، لأنها ليسا فصلين أصلاً للجنس آخر غيره. ثم بعد ذلك فينبى أن نميز أسر الفصول وننظر: هل الفصول التى مع أنها تقسم الجنس بأمره إلى أنواع مختلفة إنما توجد أيضاً في ذلك الجنس الذى تقسمه وحده وهى وحدها ينبى أن نفتقد أنها فصول ذلك الجنس الذى تخصه، أم قد تهباً أن تكون فصول مما تقسم جنساً من الأجناس، وإن كانت موجودة في آخر غيره؟ فإنه إن كانت الفصول التى تقسم جنساً من الأجناس موجودة^(٤) في جنس آخر غيره، ففي ذلك كفاية في الدلالة على أن فصول الجنس من الأجناس قد تكون موجودة في غيره وتكون هذه الفصول مقسمة للجنسين كليهما أو تكون موجودة في الجنين جميعاً أعنى الطائر^١ والساعى مقسمة لها محدثة في كل واحدة منها أنواعا [١١٦ ب] مختلفة. وإن كان

(١) فوقها: للماشى: (٢) ص: ذا (٣) نى: موحود.

(*) قال أبو بكر: إنما ليساها فصلين للإنسان من قبل أنها ليسا فصلين بجنس أصلاً، وذلك أنها قد لا يكونا فصلين بجنس آخر ومع ذلك يكونان فصلين، لكن إنما يكونا <ب> فصلين لأنها افعاليان^(٦)، والفصول فعاليات لا افعاليات.

(٤) فوقها: قد توجد. (٥) تحته: كلاماً. (٦) ص: افعاليين.

(١) يبقى أن مثل تلك الفصول تكون مقسمة للحيوان الطائر والحيوان الشاء، محدثة في كل واحد منها أنواعاً مختلفة مثل أن ذا الرجلين يضم الحيوان الطائر والحيوان الماشى يحدت في كل واحد منهما نوعاً. فقلت: ليس إما أن فصولاً واحدة بأعيانها قد توجد مقسمة بجنس ما عليه علامة (آ) وبجنس آخر تحت (آ) عليه علامة (ب)، فذلك موحود، ولكن على أن تلك الفصول تقسم كل واحد من الجنين قسماً أولاً بأن تكون مقسمة للجنس العالى مثلاً قسماً أولاً. وأما الجنس الذى تحته فليست ذلك الجنس العالى. فقال: بل تقسم كل واحد منها قسماً أولاً. فقلت له: كيف يمكن أن يكون شيء ما فصولاً للطائر بما هو طائر وللشاء بما هو شاء؟ ثم عاد فقال: ليس يمكن أن يكون فصول واحدة بأعيانها تقسم جنين تكون ذاتية؛ وذلك أنه لا يمكن أن يكون شيء واحد موجود الطبعين على أنه موجود الشكل واحدة. هما عما هي تلك الطبيعة. لكن إنما تكون هذه فصولاً عرضية غير موحودة ولا لواحدة منها بذاتها. فأما إن كانت فصولاً ذاتية فإنها تكون لذلك الجنس العالى بذاته؟ وأما لما تحته فليست ذلك. وأما القيل القوم فقد يوجد نوعين، مثل ذى الرجلين: فإنه يوجد للحيوان الطائر والحيوان الشاء على أنه يقوم كل واحد منها.

يجب أن تكون الفصول المقسمة بجنس من الأجناس في ذلك الجنس وحده ، فقد < جاز > ^(١) أن لا يكون ما قال أرسطوطاليس ليس صحيحاً وهو أنه ليس يمنع مانع من أن تكون فصول الأجناس بعضها تحت بعض واحدة بأعيانها . ولأن الفصول التي تقسم الجنس للموضوع لجنس إيمان كانت < تقسم > ^(٢) الجنس الذي قسمته وحده لم تتجاوز إلى ما هو أكثر منه فليس تنهياً أن تكون مقسمة الجنس الذي [†] هو فوقه < والذي هو > ^(٣) يفصله ^(٤) وذلك أنها ليس تقسمه بأسره . وإذا الفصول هي على هذه الحالة ليست فصولاً له ولا الفصول المقسمة للجنس الآخر أيضاً ، إنما هي موجودة في الجنس الذي تحت ذلك الجنس (*) .

هذا برهان الخلف ومن وضوحه يظن أنه يقتضب المطلوب كفاً لا إلزاماً ، وهو أن يحدث وضع جالينوس أن فصولاً واحدة بأعيانها لا توجد لأكثر من جنس واحد ثم أُلزم أنه إذا وجد فصل ما يقسم جنساً ما ثم وجد ذلك الفصل بعينه يقسم جنساً فوقه فإنه يلزم أن الشيء يحتوي على شيء ، ذلك المحتوى عليه أكثر منه . وهذا محال . وإذا وجد فصل ما لجنس ما ، وإذا هذا محال ، فحال من قل إن فصلاً ^(٥) ما متى وجد لجنس ما [وإذا هذا محال فحال من قال إن فصل ما متى وجد لجنس ما] فإنه لا يوجد لجنس آخر فوقه ؛ وإن بطل هذا فقيضه حق : وهو أنه قد يوجد تحت ذلك الجنس وحده لأنها تصير محمولة على ما هو أكثر إن كانت قد تقسم الجنس الأعلى الذي يقال على ما هو أكثر . وأيضاً فلي وجه على هذا المذهب لا تكون الفصول تقسم جنساً ، وذلك أما لا تقدر على وجود ^{††} فصول لجميع الموضوعات

† يعني أن الجنس الأعلى يفصل الجنس الأدنى تحته هو الجنس الذي قسمته آية ، إذ هي لا تتجاوز الجنس .
(١) خرم في الأصل . (٢) في الخامس : أي لم تتجاوز الجنس الأدنى إلى الجنس فوقه .
(٣) س : فصل .

(*) قال أبو بكر : يعني أنه متى قيل إن فصولاً ما قاسمة لجنس موضوع من غير أن يقسم فوقه أصلاً فإنه يلزم منه أن فصولاً ما واحدة بأعيانها متى وجدت قاسمة لجنس فوقه فإنها تصير محمولة على ما هو أكثر منه . وهذا محال . فإذا قد توجد فصول ما تقسم جنساً ما قاسمه لجنس فوقه .

†† قال أبو بكر : هذا برهان آخر وهو متى قيل إنه إن فصلاً ما قاسم لجنس ما لا يمكن أن يوجد لجنس آخر فوقه فإنه يلزم أنه لا يوجد ولا فصل واحد واسم لجنس ما . وذلك أنه إن وجد فصل ما قاسم لجنس الأعلى مثلاً فسيوجد ذلك الفصل قاسماً للقطعة التي في حوز ما فصله الفصل . وعلى هذا لا يمكن أن يقال إن كل واحد من الأجناس التي تحتها إنما يقسمه فصل ما ، ذلك الفصل بعينه لا يمكن أن يوجد للجنس الذي فوقه .

موجودة لجنس واحد ، إنما هي موجودة في واحد واحد منها فقط . فهاذه الفصول — ليت شمري — للحي الساعي ؟ ! فإنه ليس لك أن تقول : الناطق وغير الناطق ؛ لأن غير الناطق موجود في الطائر والساج والناطق أيضاً * إما هو موجود في هذا الجنس وحده : وذلك أنه إن قال قائل إن الحي ذو الأرجل جنس لذى الرجلين صار الحي ذو الرجلين أيضاً موجوداً لفصل الناطق وغير الناطق ، فإن ذا الأسنان وعديم الأسنان ليسا في الحيوان الساعي وحده كما يزعم قوم إذ كان بعض الحيوان الساج ذا أسنان وكذلك [١١١٧] الحافر المُشْتَطَب كرجل البط ليسا في الحيوان الساعي فقط ، وذلك أن المُشْتَطَب الرجل في هذا الطائر فلا يحرك اللحيَّ القوّاني والثفلاني — فصلان به أيضاً لأن الطائر يحرك لحيته الأعلى أيضاً ؛ فإن ما يجري هذا الجرى من الفصول قلما يوجد . ومثال ذلك في الطائر : فإنه يظن بأن المشطب الجناح وغير المشطب يحريان فيه هذا الجرى . وأيضاً فإن أجربنا أن عديم الأرجل وذو^(١) الأرجل والكثير الأرجل ليست فصولاً^(٢) للحي الساعي ، وقال قائل : إن ذا الرجلين والكثير الأرجل فصول على التحقيق للحي ذى^(٣) الأرجل ، لم نجد للحي الساعي — وهو جنس — فصولاً ، وذلك لأن الفصول التي تأتي بها نجد جميعها موجودة في أجناس غيره أيضاً ونجد بعضها موجودة في الحي الكثير الأرجل ؛ وإن قرأوا أيضاً على هذا المثال التنفس وغير التنفس إلى الحي — لم يتبها لم أن يقسموا الحي للتنفس بفصول لأنهم إلى أي الفصول أشاروا وجدوا إما بعضها وإما كلها موجودة في الحي غير التنفس ، وإذ هي موجودة في غير

(*) قال أبو بكر : ولأن الفصل إذا يقسم الجنس فقد يوجد لذلك القطعة التي فصلها فيوجد فصلاً لكل واحد واحد من تلك ويبني حد واحد من تلك الأنواع من ذلك الجنس المال ومن ذلك الفصل الذي قد قسم الجنس المال ، ومن فصول آخر إن اجتمعت لم توجد جملتها إلا لذلك النوع فقط — فكيف لا يمكن أن توجد فصول واحدة بأعيانها لأجناس مختلفة ليس بعضها تحت بعض إلا لأنها تحت جنس واحد ؟ وذلك أنه لا يمكن أن توجد لأجناس متباينة . وذلك أنه متى قيل إنها قد توجد لأجناس متباينة مثل أن فصلاً واحداً مثلاً يقسم الجوهر وهو بعينه يقسم الكمية ، فإنه يبنى من نوع ما من الجوهر . وذلك الجنس المال الذي هو الجوهر وعمل عليه الجوهر لأنه يحمل على الفصل والفصل يحمل على النوع وذلك الفصل بعينه إذا قسم الكمية ولكنه يبنى منه حد ذلك النوع ويكون ذلك النوع تحت الكمية ، فتعمل عليه الكمية وتحمل على كل واحد من النوعين كل واحد من الجنسين بنسبة الفصل . وهذا محال .

(١) م : ذو (٢) م : فصول .

(٣) م : ذو .

المتنفس فليست إنما هي للتنفس أيضاً . فإن كانت الحدود إنما تنفرع من جنس وفصول ، وليس من أى جنس اتفق ، بل من ذلك الجنس المأخوذ في الحد^(١) لأننا ليس متى أضفنا فصول أى جنس اتفق لنا إلى جنس من الأجناس حدثت الحدود ، لكن في أخذنا الجنس لللائم للشيء الذى قصدنا لتحديده وأضفنا إليه فصولاً ما من فصول ذلك الجنس يحدث الحد وكان جنس الإنسان لللائم له الحى الساعى والفصل الذى بإضافتنا إياه إلى هذا الجنس يحدث حد الإنسان ، فهو فصل هذا الجنس ، وكان حد الإنسان : حى ساعى^(٢) ذو رجلين — فذو^(٣) الرجلين إذن^(٤) فصل للحى الساعى^(٥) . وأيضاً فإن كانت الفصول القريبة من الجنس الأول ليست تقسم جنساً من الأجناس هي التي دونه ، وذلك أن الطائر والناسح والساعى ، التي هي فصول قريبة للحى ، ليس يمكن أن تقسم الحى الطائر والحى الناسح ولا ذو الأرجل أيضاً وعديم الأرجل ، إن جعلها جاعل فصلين أولين للحى يقسمان الحى ذا الأرجل والعديم الأرجل ، وكان هذا هكذا . فجميع الفصول التي تقسم أجناساً أكثر من واحد وبعضها مرتب تحت بعض ليس تكون فصولاً قريبة للجنس الأول المحمول عليها ، وإذ ليس هي فصولاً له ، فهي إذن فصول^(٦) لبعض ماتحته لكن فصلاً للتنفس وغير المتنفس وفصول ذى الرجلين وعديم الأرجل وكثير الأرجل بعضها تقسم مع الحى^(٧) الطائر والحى الساعى^(٨) . على أن ذا الرجلين والكثير الأرجل موجودان في الحى الطائر ، وبعضها هي عديم الأرجل وذو الأرجل الكثيرة في الحى الناسح . فليس هذه الفصول الموصوفة إذن هي الفصول القريبة^(٩) للحى فإن قال قائل : إن الحى لما كان مقسماً^(١٠) على جهات كثيرة فليس يمنع مانع أن تكون الفصول التي تقسم الحى على جهة من تلك الجهات فصولاً مقسمة للأجناس الحادثة عن قسمة الحى على جهة غيرها ، وذلك أن ذا الأرجل وعديم الأرجل — وهما الفصلان القريبان للذنان يقسمان الحى — قد يمكن أن يكونا فاسمين للحى الساعى . فقد أقر قائل هذا القول بأنه قد يوجد فصول ماقسمة لأجناس مختلفة ليس بمُرْتَبِة بعضها تحت بعض ،

(١) في الماش : نسخة : في الحى . (٢) ص : ذوا .

(٣) فوقها . أيضاً . (٤) فوقها : الماشى . (٥) في الماش : لغة : أوليس .

(٦) ص : فصولاً . (٧) فوقها : الناسح . (٨) فوقها : الناسح .

(٩) فوقها : أى القريبة . (١٠) ص : مقسم

وهي أمثال هذه الفصول التي وصفنا . وليس إعمالاً تنقسم بذى الأرجل وعديم الأرجل من الحى والحى السامى ، لكن الحى السامى ^(١) أيضاً ، وذلك أن ليس الحى السامى أولى من الحى السامى بأن يقسم بهذين الفصلين ؛ والحى السامى والحى المائى ليس أحدهما تحت الآخر ، فقد يلزمهم من ذلك أن يكونوا قد سلخوا ذلك الشئ الذى أتوه . وأيضاً إن قالوا إن الناطق فصل قريب للحى ذى الرجلين والحى المائى ^(٢) وجب أن تكون الأجناس المختلفة التى ليس بعضها مرتباً تحت بعض فصولاً ^(٣) واحدة بأعيانها ؛ وذلك أن الحى ذا الرجلين والحى المائى ليس أحدهما تحت الآخر ، وكل واحد منها مقسم بالناطق ، فإذا كان الناطق يقسم كليهما فليس هو بذى الرجلين أولى منه بالمائى . وذلك أن ذا الرجلين ليس بأعم من المائى ولا يُحتمل على أكثر مما يحمل عليه المائى ؛ ومع ذلك فننكر أن يقال إن الحى — وهو جنس واحد — ينقسم على جهات كثيرة وعلى مقابلات كثيرة بالفصول ، وإن الأجناس التى تحته لا تحفظ الفصول المتقسمة . وأيضاً فإن كانوا يتسمون ^(٤) الحى إلى ذى الأرجل وعديم الأرجل وقسوا ذا الأرجل أيضاً إلى ذى الرجلين وكثير الأرجل ، صارت على حسب هذه القسمة الأشياء المتجانسة تحت أجناس مختلفة والمتباينة تحت جنس واحد . وذلك أن الحيوانات المائية فى متجانسة ليست تصير من جنس واحد ، لأن بعضها يصير تحت الجنس الذى هو الحى ذو الرجلين وبعضها تحت الجنس الذى هو الكثير الأرجل ؛ وعلى هذا المثال أيضاً ينقسم الحيوان الطائر لهذه الفصول التى ذكرنا ؛ وهى متجانسة ، فيصير الحيوان الطائر والحيوان المائى وهما مختلفان بالجنس متجانسين . وذلك أن الحى ذا الرجلين يصير بعد الحى من الجنس القريب [١١٧ ب] الطائر والمائى . لكن من المسكر أن نقول إن البعد بين الحيوانات المائية بعضها من بعض وكذلك البعد بين الطيور بعضها من بعض ، أكثر من البعد بين [البعد] بين الطيور وبين الحى المائى ، فإن كان المائى والطائر والسامى فصولاً للحى وعديم الأرجل ، وذو الأرجل وذو الرجلين والكثير الأرجل فصولاً للأجناس التى تحت الحى ، فكل ما كان يحمل القسمة فينبغى أن ينقسم بهذه الفصول . وأيضاً لو كان الشئ الموجود لشيء من الأشياء بذاته إنما يوجد لذلك الشئ وحده ، لقد كان يلزم أن لا يقال إن

(١) فوقها : السامى . (٢) فوقها : فإذا أوجبوا .

(٣) ص : فصول . (٤) ص : يقسمونا .

الجنس من الأجناس فصلاً ذاتية سوى الفصول التي هي موجودة فيه وحده ، ولما كان المحمول بذاته على شيء من الأشياء قد يمكن فيه أن يقال على ما هو أكثر منه — من ذلك أن المحمل محمول على الإنسان بذاته ومحمول أيضاً على سائر الحيوانات الباقية كلها بذاته — فليس مانع يمنع من أن تكون الفصول التي تقسم جنساً من الأجناس بذاته قد تقسم جنساً آخر أيضاً بذاته . ومع ذلك أيضاً فإنه إن لم يكن مانع من أن يكون فصول الأجناس الذي بعضها تحت بعض واحدة بأعيانها كما يقول أرسطوطاليس ، فليس يجب أن نقول إن الفصول التي تقسم جنساً من الأجناس قريباً هي وحدها فصول ذلك الجنس دون جميع الفصول التي ينتها فيها أن تقسمه إلى أنواع مختلفة . وذلك أنه غير ممكن أن تكون فصول واحدة بأعيانها تقسم قريباً أجناساً بعضها تحت بعض .

فهذا ما قلناه في تعيين أنه ليس يجب أن تكون الفصول التي تقسم جنساً من الأجناس إنها هي في ذلك الجنس الذي تقسمه وحده ، وأنه لا يجب ضرورة أن يكون الذي يقسم الجنس الواحد فقط إنها هي فصول واحدة بأعيانها لأنه لا يمكن أن تكون كل فصول واحدة بأعيانها تقسم الأجناس المختلفة . فاما أن تكون بعض الفصول بأعيانها لأجناس مختلفة فليس يمنع من ذلك مانع . وقد يجب أن يبحث عن معنى آخر وهو : هل يجب أن يوضع الفصل تحت جنس واحد بعينه وهو ذلك الجنس الذي يحوى الجنس الذي إياه يقسم ذلك الفصل ، أو تحت جنس آخر غيره ؟ وذلك أنه قد يظن بكل واحد من هذين الصنفين إذا سلم أن التناحد^(١) يلحقه لألك إذا قلت إنه يجب جنس آخر ، وذلك الآخر إما أن يكون غير المقولات العشرة ، فيلزم من ذلك أن تكون أجناس الموجودات أكثر من عشرة ؛ وبصير أيضاً فصول ذلك الجنس الحادى عشر تحت جنس آخر وفصول ذلك الجنس الآخر تحت آخر غير العشرة ، فيصير من ذلك إلى ما لا نهاية .

شرح : أحال أن يكون وجود الفصل الذي يقسم الجوهر مثلاً في جنس غير العشرة ، لأنه يلزم أن تكون الأجناس العالية أكثر من عشرة ، وأيضاً يلزم أن يكون الفصل الذي يقسم ذلك الجنس الحادى عشر إنما يوجد في جنس آخر هو ثنائى عشر ويتأدى ذلك ويُحيل^(٢)

(١) من : الساعد .

(٢) من : بحال — وأحال يحال = أتى بالسُحال .

وأحال أن يوجد الفصل الذى قسم الجوهر [يوجد] فى غير الجوهر بأنه وضع أنه يوجد فى الكيفية، قال: فسيوجد فصل جنس آخر فى الكيفية، فليكن ذلك الجنس الآخر المضاف. إلا أنه إذا وجد فصل الجوهر وفصل المضاف فى الكيفية، فما الذى منع أن يوجد فى جنس غير الكيفية دون أن وجدا منها، ولم لا وجد فصل يقسم مثلاً الكمية أيضاً والاشغال تحت الكمية أيضاً؟ وهذا إذا قسط لزم أن يحمل على فصل الجوهر الكيفية بالتواطؤ، ويحمل عليها الجواهر بالتواطؤ أن يحمل على كل واحد من النوعين كل واحد من النوعين؛ وهذا محال. وقال أيضاً: وأما إذا قيل إن فصل الجوهر إنما يوجد فى الجوهر — فليس يلزم منه المحال، فهو إذن فيه. قال قائل: فقيم بخالف ذلك الفصل ذلك النوع المركب منه ومن الجنس؟ بل بماذا يفارق الجنس الذى يقسمه وهما جوهران؟ فقال: بخالف نوعاً نوعاً لجزئين مختلفين؛ وإن كانا جوهرين قال: فالجزآن أنفسهما بماذا يختلفان هما مثلاً جوهران؟ فترقف، وقال: أنظر فيه. وقال بعد هذا: يخالف مثل البياض السواد — مع أن كل واحد منهما نوع اللون وفصل — بأن البياض يفرق البصر والسواد يجمع البصر، ويخالف كل واحد منهما اللون بأن اللون يقال على أكثر مما يقال عليه واحد منهما قبل. وإذا ليس البياض غير اللون فلم يخالفه نوع آخر؟ وقال ليس باختلافهما به شيء ذاتي، لكن بالعرض: مثل أن هذا يجمع وهذا يفرق، وليس باختلاف الفعلين بدل على اختلاف الطبعيتين، فماذا تلك الطبعيتان المختلفتان اللتان فى السواد والبياض فإيهما فى معنى اللونية واحد غير مختلف، فقال: لا بد من أن يكون هناك معنى، لكن ليس مثل ما يكون فى المركب من مادة وصورة. فإن قيل: هذا إنما يكون فى الجواهر لا [١١٨] فى الأعراض، قال أيضاً: السواد يخالف اللون بما يخالف به الواحد الاثنين فى أن الاثنين أكثر من الواحد. وأما فى باب العدد < ف > هو واحد^(١).

وأن تكون تلك الفصول ليست تحت آخر غير العشرة، لكن تحت واحد منها: إما تحت الكيفية إن أحببت، وإما تحت المضاف — فإن هذا شيء قد ذهب إليه قوم. فنقول هذا الجنس بعينه^(٢) إما أن يكون فى ذلك الجنس بعينه فيصير تحت الكيفية إن كانت فى الكيفية،

(١) الفقرة السابقة شرح على النص السابق عليها مباشرة، ولا نستطيع الجزم: إل من تنسب: للاكسندر أو لأبي بشر متى بن يونس. (٢) فوقها: مقسة.

أوتحت المضاف إن كانت في المضاف ؛ وإما أن يكون لجنس آخر كالحال في باقي الأجناس .
فإن كان هذا هكذا ، فليس يسهل علينا أن نعلم تحت أى جنس تكون فصول الكيف :
هل تحت الجنس الذى تكون تحته فصول المضاف ، أم غيره ؟ فإب كانت فصول
المضاف تحت المضاف وفصول الكيف تحت الكيف ، فلم صارت الفصول التى في جنس
من هذين الجنسين : إما المضاف وإما جنس الكيف — مجانسةً للأشياء التى قسمتها في سائر
الأجناس الباقية ؟ لا يوجد ذلك أيضاً . وقد يظن أن القول بأن الفصول مرتبة تحت الجنس
الذى تقسمه شئع ، لأنه إن كانت الفصول التى تحدث أنواعاً تحت جنس تلك الأنواع بعينه ،
وجب أن تكون الفصول التى تقسم الحى تحت الحى أيضاً ، ولأن ماتحت الحى حتى صار
الفصل جوهرراً مركباً ونوعاً^(١) للحى . وذلك أن الشئ الذى يحمل عليه الحى على طريق
التواطؤ إن كان عاماً فهو نوع له ، وإن لم يكن عاماً فهو شخص من الأشخاص التى تحت أنواعه ،
والفصل عام ، فالفصل إذن نوع . وإن كان الفصل نوعاً وكان كل نوع جنساً وفصولاً^(٢) ،
لأن النوع جزء من أجزاء جنس قد قسمته فصول ما ، وللفصول إذن فصول إذ كانت
أنواعاً للجنس ، وتلك الفصول فصول لأن تلك على هذا القياس أيضاً بعينه أنواع ، وبغير ذلك
إلى ما لا نهاية له . وأيضاً فليس تخلف فصول الجواهر المركب من أن تكون مع مادة ، أو بغير
مادة . فإن كانت مع مادة فهي أنواع ، وإلا فإذا تخالف الأنواع ؟ وذلك أن الحى للإنسان
مثل أن ذا الرجلين والناطق واحد من الفصول الباقية له .

وقد يُظنُّ بأرسطو أنه يستعمل الفصول في المقولات على أنها مع مادة من قوله : إنها
تعمل على الأنواع والأشخاص على طريق التواطؤ ؛ ولكنها إن كانت تحمل على ماتحتها
على طريق التواطؤ فهي أيضاً تحمل على ماتحمل عليه بمعنى الماهية كالأجناس والأجناس
والأنواع ، ويكون الجنس كما يحمل على الأنواع على جهة التواطؤ كذلك يحمل على الفصول .
فإن لم يكن الفصل جوهرراً مركباً ، لكنه جوهر على طريق الصورة ، فكيف يجوز أن
يحمل على النوع وعلى الشخص على طريق التواطؤ إن كان هو النوع الذى يحدث عنه في
في جنس واحد بعينه ؟ وذلك أنه لا يمكن أن نقول إن الناطق وذا الرجلين وكل واحد من

(٢) م : جنس وفصول .

(١) نحتها : م .

الفصول الأخر التي ينقسم بها الحى إذا أخذ خلوًا من المادة أنه حى . فنقول : إنه ليس يجب إن كان الفصل مع مادة أن يصير لامحالة نوعاً للجنس الذى انقسم عنه ، من قِبَل أن الفصل إذا أخذ على حدته لم يكن معروفاً ولا كافياً في الدلالة على النوع ، لكنه إذا أقرن بالجنس الذى انقسم عنه صار معروفاً وصار نوعاً لامحالة . فأما إذا قيل على حدته ، فإنه وإن تَوَّهم مع مادة ، لم يكن معروفاً في كل شيء . ولا نوعاً ، لأن الجوهر قد ينقسم بالتنفس وغير التنفس . وفصل غير التنفس إذا قيل على حدته لا يعلم من أمره بعد : هل هو جوهر أم لا ؟ وذلك أن غير التنفس قد يوجد أيضاً في غير الجوهر ، ولذلك ليس هو نوعاً^(١) للجوهر . فإذا قرن بالجوهر صار معلوماً ونوعاً من الأنواع لامحالة ، لأن الجوهر غير التنفس نوع للجوهر . وعلى هذا المثال يجرى الأمر في ذى الرّجلين والمديم الأرجل أو لكثير الأرجل ، فإنها إذا قيلت على حدتها لم تكن معلومة كالحال في غير التنفس ، لكنها إذا قرنت مع الجنس أحدثت النوع الذى تفصله . وهذا النوع ، لأنه جنس أيضاً ، قد تقسمه فصولٌ أُخَر . وقياس هذه الفصول أيضاً إلى جنسها الخاص بها ، أعنى الجوهر غير التنفس ، كقياس غير التنفس إلى الجوهر والتنفس أيضاً ؛ وإن كان الشيء الذى يقال عليه معلوماً لأنه قد يظن بالتنفس أنه إنما يقال على الجوهر فقط ، إلا أنه لا يدل بعد على نوع متى قيل على حدته . لكنه متى قيل على حدته كان جزءاً للنوع . ومتى قرن بالحى صار نوعاً . فإذا أُخِذَت الفصول مع الجنس الذى يقسمه دلت على أنواع وحلت تلك الأنواع على الأشخاص على طريق التواطؤ من قِبَل أنها قد صارت أنواعاً^(٢) . وأيضاً إنما تكون فصلاً قاسمة متى كان تركيبها مع الأجناس التى إليها تقسم ، فتحدث بوقوع القسمة نوعاً مشاراً إليه . فأما متى استعملت الفصول على حدتها فليست أنواعاً للأجناس التى تقسمها ، ولا تحل هى ولا أجناسها على الأنواع على طريق التواطؤ . والسبب في ذلك أنها ما دامت تقال على حدتها فليس يعلم بعدُ لأى جنس هى . فهذا ما يلزم متى وضعنا أن أفضل الأشياء ذوات المادة إنما وجوده مع المادة . وخلق أن يكون الأجود أن يقال : إن الفصل ليس بمركب ، لكنه صورة تعتبر مادة فاعلة واحداً من الأشياء التى تحت الجنس . وذلك أن الجنس

(١) ص : نوع . (٢) ص : أنواع .

طبيعة [١١٨ ب] ما عامية لأنواع موجودة في أشياء أكثر من واحد ، مخالفة بعضها بعضاً في الصورة . فأما الفصول < فإنها يقال ^(١) > على الأشياء التي بها يخالف بعضها بعضاً ، لأن الأنواع التي تحت جنس واحد ليس تختلف في المادة الموضوعة < لها ^(٢) > إن كانت أنواعاً ذوات مادة ، كما أنها لا تختلف في الجنس العام ؛ لكنها تختلف في الصورة التي في < الأشخاص ^(٣) > . وهذا هو المعنى الذي يقال إن الفصل بفعله حتى يكون وجوده تحت الجنس ؛ وهو ما به يكون وجوده . وذلك أن على هذا المعنى يدل القول الذي وصف به ، وهو أنه : المحمول على أكثر من واحد مختلفين في النوع بمعنى أى شيء هو . وذلك أن الفصل الذي في الجوهر إنما يدل على كيفية جوهرية . فإن كان ما يجري هذا المجرى من الفصول خلوّاً من مادة فتى كان الجنس دالّاً على طبيعة ما مركبة من مادة وصورة منزلة الحى ، فليس فصل هذا الجنس نوعاً له ، لأن أنواع الجنس ذى المادة توجد مع مادة ، فلا يحمل الجنس عليه على طريق التواطؤ . فإن الفصل يدل على نوع من الأنواع التي تحت الجنس إذا استعملت مع المادة التي تستفيدها ، فتركيبه مع الجنس . مثال ذلك : الناطق ، فإذا تركب مع الحى دلّ على الناطق ذى المادة ، وذلك أن الحى الذي بهذه الصفة ^(٤) دالٌّ على الجوهر المركب بالطريق الأعم . فإذا أخذ الناطق على هذه الجهة فهي نوع . فما كان من الأجناس يجري هذا المجرى فليس يكون هذا الفصل فيها نوع ذلك الجنس الذي يفصله متى أخذ على حدته خلوّاً من الجنس . فأما الأجناس ^(*) التي تدل على طبيعة مركبة من مادة وصورة لكنها أعم وأبسط وليست بعد تدل على أن فيها شيئاً من التركيب لكنها حافظة لطبيعتها — في الأشياء المركبة كانت أوفى غير المركب كالجوهر المطلق ، وما هو غير مركب ككثير الأجناس الأخر غيره — فإن الفصول التي فيها هي الأنواع لا محالة . وليست بحاجة إلى فصول آخر لتكون بها أنواعاً . وذلك أن الفصل بعينه من قبل هذا قيل إنه لا يحتاج إلى مادة ليكون بها نوعاً لما جرى هذا المجرى . فن الأجناس متى قيل على حدته كان يدل على نوع من الأنواع التي تحت هذا الجنس ، وكان نوعاً له ، لأن أجناس ما حاله

(٢) فوقها : الصورة .

(١) خرم .

(*) قال أبو بشر : هذا يح أجناس الأعراض والجواهر البسيط < > .

هذه الحال من الأنواع ليست مع مادة ، لأن المتصل هو فصل للكم وهو كم ؛ وكذلك المتصل والفرق البصر هو لون وهو فصل ، وما كان من الأنواع مجرداً من المادة فليس هو شيئاً غير الفصول التي يدل عليها ، ولذلك صارت الأجناس يحمل عليها على طريق التواطؤ . فإذ حال الفصول هذه الحال ، فإن فصول الأجناس الأول تكون أنواع الأجناس المخصوصة بها وموضوعة تحتها . ولذا السبب لس الفصول التي تنقسموا القسمة الأولى أشياء ، ما ، والأنواع أشياء أخر غيرها ، لكن النوع فيها هو الفصل ، وما هيّة الفصل تركيبة مع الجنس ، وذلك أن ليس لها حد ، من قبيل أيها لا تصير أنواعاً بفصول ما أخرى غيرها . وذلك أن الحدود إما هي الأنواع التي لها أجناس وتصير أنواعاً بفصول مقسمة للجنس . فأما الفصول الأول التي هي فصول الأجناس الأول فهي أنواع لا بحالة ، وليس لها الفصول الحديثة للأنواع . وإن تكلف متكلف أن يجعل لها حداً كان هذا حدها . فأما فصول الأجناس العالية المركبة من مادة وصورة كما تكون في الجوهر فليست توضع تحت الجنس الذي قسمته بل كأنواع له . ولذلك يقال إنها ليست لا بحالة تحمل على فصولها الخاصة . فأما الجنس الأعم الذي فوقها فهي مرتبة تحته من قبل أنه محمول على ماله منها مادة وما ليس له مادة . ولهذا السبب صارت فصول الحى التي ليست حيواناً وهي جوهر ، لأن الجوهر إذ هو جنس للحى يحفظ طبيعته بعينها في الأشياء المركبة ويحفظها مع ذلك أيضاً في كل واحد من الشئيين اللذين منهما وجود المركب ، وهي الصورة والمادة ، والجوهر الذي ليس بجسم والجوهر الجسمى . وذلك أن القول بأن الفصول الجوهرية < ية > ليست جواهر لأنها ليست قابلة للتضادات — قول من لم يفهم ، لأن الأشخاص التي في الجوهر هي القابلة للتضادات لا الأجناس ولا الأنواع ولا الفصول ، ولأن هذه كلها عامية . والشك أيضاً في أن الفصل إن كان له حد كان [له] كل حد مأخوذاً من جنس وفصل ، صار الفصل [١١٩] < من فصل و جنس و > ^(١) فصل حد . ويجرى الأمر في ذلك إلى ما لا نهاية له . وليس ممن يسلك على مذهب المطلق ، < فإنه > ^(٢) ليس كل تحديد حاله على هذا الحال ، لأن لك أن تقول في الجنس أيضاً هذا بينه . وذلك أنه < إذا كان > للجنس حد ، وكان الحد مأخوذاً من جنس وفصل ، صار للجنس المأخوذ

في حد الجنس المحدود حد ، وذلك إلى ما لا نهاية له . فإن كان ذلك ينتهي عند الجنس ، لأن التحديد إنما هو للجنس الذي له جنس ، وكان القول العام الذي يوصف به الجنس هو هذا المعلوم ، وأن التحديد أيضاً إنما هو الفصل الذي يمكننا أن نجد له فصولا ما محدثة للأبواب . وليس يمكن أن يقال إن الفصول القريبة من الأجناس الأول فصول ، لأنه إن تُعدّ منها فصول لم تكن الفصول قريبة ، واحتاجت إلى جنس ما آخر بعدها تكون تلك فصوله الأول القريبة من الجنس الذي تقسمه ، ويجرى ذلك إلى ما لا نهاية له . وإن كان بالجملة للفصل فصل ، فليس حد الفصل أصلاً هو المأخوذ من جنس وفصول ، لأن القول الذي هو أن الفصل : هو القول على كثيرين مختلفين موصوفين بأى شيء — هو ليس بحد ، لأنه ليس يوجد مأخوذاً من جنس وفصول . وأيضاً فإن الفصل اسم مشترك يقال على معاني مختلفة كمثل الجنس أيضاً . ولذلك صار معناها ^(١) وحالها هذه الحالة . وذلك أن بعض الصفات قد تقال على أسماء كثيرة ، لأن الصفة أيضاً التي تلائم < و > يُظنّ بها أنها حد الجنس قد < تكون > ^(٢) لأعلى الأجناس وأقدمها ، لأن كل واحد من تلك الأجناس يحمل على كثيرين مختلفين بالنوع موصوفين ^(٣) بما هو ، وليس هذا الوصف بأن فصلاً ما يوصف به ، لأن هذا إنما هو للجنس المطلق لا للجنس جنس ؛ وأيضاً فإن الجنس إنما وصف على أن طبائع موجودة وعرض لها أن تكون أيضاً أجناساً . وكذلك الأمر في وصف ^(٤) الفصل ، وذلك أن القول للموصوف به ليس هو لفصل فصل من الفصول المشار إليها التي منها : ما هو في الجوهر ومنها ما هو في شيء آخر غيره ، ومنها أول ، ومنها ثان ^(٥) — لكنه لها من حيث اتفق لها أن تكون فصولاً .

تمت مقالة الإسكندر الأفروديسي في «الفصول» ،

ترجمة أبي عثمان الدمشقي ، في سلخ ربيع الأول من

سنة سبع وخمسين وخمسمائة هجرية . والحمد لله رب

العالمين وصالواته على سيدنا نبيه محمد

وآله أجمعين

(٣) م : موصوفون .

(٢) م : قد أعلا

(٥) م : ثاني .

(١) فوقها : صفتها .

(٤) م : وصفه .

في تحليل الشكل الثاني والثالث الى الأول

قال : قد أنيت بقاية ما أمكننى من الاختصار ، فى < سحابة ^(١) > يوم واحد وأنا فى علة صعبة ، ما حضرنى الشك فيه من كتاب مقسيموس العجيب الذى التمس فيه أن < يثبت ^(٢) > أن القياسات الحلية التى فى الشكل الثانى والشكل الثالث كاملة بذاتها لا تحتاج إلى برهان ولا إلى أن < تحلل ^(٣) > إلى الشكل الأول . ودفعته إليك لتحكم فيه ونظرت إن كان فيه شئ من القول يصلح لك أيها الكريم ، لأنك ^(٤) للمستحق لأمثال هذا البر . ولم أفضل ذلك لأنى أرى أنى أخكم من هذا الرجل ، بل أرى أن الأشياء التى يراها القدماء ويعتقدونها أصح وأقوى من كل استخراج تُحدث . ولذلك رأيت أنه ينبغى ألا تكون مناقضتى لمقسيموس بأكثر من نصرى لأرسطو .

فنحن مثبتون أولاً أن الشكلين الثانى والثالث من الأول ، بأن نأخذ مبدأ واحداً لاشك فيه ، وهو أن كل واحدة من المقدمتين اللتين فى الشكل الأول إذا انعكست على نفسها أحدثت كل واحد من الشكلين الباقيين . فالمقدمة الأولى منها إذا عكست أحدثت الشكل الثانى ، والثانية إذا عكست أحدثت الشكل الثالث . فإن كنا ممن ندفع انعكاسات المقدمات كما فعل أوبوليدس ومينلاوس ، الزمننا ألا نقبل أن يكون الشكلان الأخيران ^(٥) من الشكل الأول . فإن كنا مع ما لا يدفعها ، نصحبها تصحيحاً كافياً ، فيجب ضرورة أن يسلم اشتقاقها من الشكل الأول . فإنه لا ينبغى لنا أن نفلن أن القول بأن الأمر فيها متساوٍ ^(٦) حق . وذلك أنه قد يمكن أيضاً أن يحدث الشكل الأول عن الثانى والثالث بانعكاس ، لأن هذا أمر ضرورى لمكان طبيعة الانعكاس إن كانت ترجع بالتكافؤ على نفسها وتمتطف بكليتها . إلا أنه ، وإن كان تحليل الشكلين قد يحدث من الأول ، وتحليل الأول من الاثنين ، فقد

(٢) م : لسان .

(١) خرم .

(٤) م . متساوى .

(٣) م : الشكلين الأخيرين .

ينبغي أن نجعل الشكل الأول سبباً ومولداً للَّذِينَ يَتَّبِعُونَهُ ، ولا نجعل ذينك سببين له .
 أما أولاً فلأن الأهم مولد للناقص ، ليس الناقص للتمام . والأمر في أن الشكل الأول أتمها
 وأكملها قد بينه هو أيضاً بياناً كافياً . وأيضاً فإن الشكل الأول أول بالطبع ، لأن وضع
 الأوسط إنما هو في هذا الشكل فقط بالطبع ، إذ هو على الاستقصاء متوسط بين الطرفين
 يحوى الأصغر منهما ويحويه الأكبر . فأما في الشكلين الآخرين فإن الحد الأوسط ليس
 بأوسط على الحقيقة ، لكنه أولى بأن يكون يشبه الطرف : إذ هو إما محمول ، وإما موضوع
 فقط . وكما أن الفاتر متوسط بين الحار والبارد والأدكن فيما بين الأبيض والأسود بمنزلة
 خلط الطرفين وتركيبهما — كذلك الحد الذي يُحْمَلُ أو يوضع متوسطاً^(١) فيما بين الموضوع
 والمحمول . فأما المحمول فقط فليس بمتوسط للموضوع ، ولا الموضوع متوسطاً^(٢) للمحمول .
 والمتوسط في الشكلين الآخرين إنما يعرض له أحد هذين فقط . وفي الشكل الأول قد
 يعرضان جميعاً . فالحد المتوسط في هذا الشكل ليس إنما هو بالاسم فقط متوسط ، بل بالمعنى
 أيضاً . فأما في تلك فبالاسم فقط ، ولذلك يقول أرسطوطاليس : إن هذا الحد في الشكل
 الأول متوسط في الوضع أيضاً . وتبين من أمره أنه لا يَسْلَمُ أن هذا الحد في الشكل الثاني
 متوسط عند قوله بوضع المتوسط خارجاً عن الطرفين أولاً في الوضع . ونقول أيضاً في الحد
 المتوسط الذي في الشكل الثالث بوضع المتوسط خارجاً عن الطرفين آخراً في الوضع ، وذلك
 أن الخارج عن الطرفين والأول والآخر ليس هي من طبيعة المتوسط ، لأن المتوسط هو الذي
 يكون أبداً فيما بين الطرفين وداخلهما . فالشيء الذي نريده بالاجتماع منه هو لنا ومن غيرنا ،
 لأن وضع المتوسط في هذين الشكلين على أبسط مما هو عليه في الشكل الأول . ليس بدليل
 على أنه أولى بأن يكون فيها منه متوسطاً في الشكل الأول ، بل إنما هو دليل على أنه ليس
 بمتوسط حقيق أن الأمر فيه بالضد كما قلت ، إذ كان الأوسط ليس هو أولى بأن يكون
 متوسطاً ، لكن المشارك للطرفين كليهما كالحال في المذاقات والألوان والجمال والقيح والشذب
 واللين وأشياء أخر كثيرة . وبالمجلة ، فإن هذا الوضع من وضع المتوسط ليس بمؤلف^(٣) بذاته ،
 ولا يوجب ضرورة اتصال الطرفين أو انفصالهما . وإلا ، فلم لا ينتج إلا في تلك الازدواجات

(١) م : متوسط .

(٢) فوقها : مجتمع .

قطع التي يتبها فيها أن يرتقى إلى الشكل الأول إما بانعكاس أو باستنتاج الخلف ؟ وذلك أنه قد كان ينبغي لو كان له شيء ضروري من ذاته أن يكون ينتج الازدواج الآخر . والآن ، فليس ينتج شيئاً في الازدواج الذي فيه يمكن خاصة بالحد المتوسط أنه ينتج شيئاً ، لأنه لا يمكن أن يرتقى إلى الشكل الأول بالانعكاس كالحال في القياس الذي من موجبتين كلتيني في الشكل الثاني . على أنه لو كان الحد المتوسط متوسطاً ، لما كان ينبغي أن يحدث قياساً ضرورياً في شيء من الازدواجات مثل القياس الذي هو أبين . < و > القياسات في الشككين كليهما غير متساوية ، بل هي في الشكل الثاني أقل وفي الثالث أكثر ، ليس هو من سبب من الأسباب إلا من أن هذا المقدار من قياسات الشكل الثاني وهذا المقدار من قياسات الشكل الثالث يمكن أن يرتقى إلى الشكل الأول وما < ...^(١) > [١٢٠] إلى أن تلقى لأنفسنا عملاً ، وهو يسلم تسليماً واضحاً في الأشياء التي بين بها أنها من الصواب أن يظن بالشكل الأول أنه إنما نظن به هذا الظن لأنه أليق بالطبع . وأيضاً إن كانت الثلاثة الأشكال إنما يقال إنها بالطبع < وإن^(٢) > الطبيعة أحدثتها وليست من حيلتنا واختيارنا ، فذلك كذب ، لأن الثلاثة الأشكال إنما هي فعل من أفعال < العقل^(٣) > واستخراج من استخراجات أفكارنا ، على أن نقيين من أسره إذا قال إن الثلاثة الأشكال بالطبع أنه لا يسلم أن شيئاً مما هو بالطبع يوجد باطلاً^(٤) ، وذلك أن هذا الرأي في الأشياء التي تقال على هذه الجهة بالطبع ، رأى قد أجمع عليه القدماء . فإن كان إنما يقال إنها بالطبع على أنها مما يجري عندنا مجرى الطبع وبحسب حاجتنا إليها بمنزلة الأغذية والأشربة التي هي مستخرجة بالصناعة ، ويقال إنها بالطبع لأنها تجري عندنا مجرى الطبع لحاجتنا إليها — فينبغي أن نبحث عن هذه الثلاثة الأشكال أيها ينبغي بما يحتاج إليه : الأول ، أو الاثنان الباقيان ؟ وقد يقول هو أيضاً إن الأول ينبغي بذلك إذ كان كافياً في البرهان ونتيج جميع النتائج . وأيضاً فن شأن < الإيجاب > أن يتقدم السلب بالطبع ، والأمر الكلي للأمر الجزئي . والشكل الأول للسبب الأول يتقدم الثاني ، وبالسبب الثاني يتقدم الثالث . فليكتف^(٥) بما ذكرناه من هذه الأشياء في أن الشكل الأول بالطبع .

(١) خرم . (٢) فوقها : عبثاً . (٣) س : فليكني .

ولست أعلن أنى احتاج إلى حجة في أن الأول — وإن كان بعضها ينحل إلى بعض — مولد للآخرين بالطبع ، وليس هما مولدين له . وذلك أنه قد يوجد لزوم الوجود لأشياء كثيرة منعكاً ، وسبب أحد الشئيين موجود عن الآخر ، وهذا أحد ضروب التقدم بالطبع إن نحن ذكرنا ضروب التقدم بالطبع التى عدت في كتاب "المقولات" . فإنه متى طالب مطالب بالعلة التى لها صارت مقدمة الضروب المنتجة من الشكل الثانى العظمى أبداً كلية ، ومقدمة الشكل الثالث الصغرى أبداً موجبة ، لم يسهل عليه أن يجد لذلك سبباً إلا كونهما من الشكل الأول . فإن المقدمة الكبرى العظمى فى الشكل الأول متى انكسرت أحدثت الشكل الثانى ، والمقدمة الصغرى متى انكسرت أحدثت الشكل الثالث ؛ وذلك لأنه يمرض فى الشكل الأول إذا كان الضرب من ضروبه منتجاً أن تكون المقدمة العظمى أبداً كلية ، والصغرى أبداً موجبة ، وجميع ما يستخرج منه فى كل واحدة من المقدمتين يحفظ خواصه . والأمر فى أن ليس الشكل الأول والشكلان الباقيان بالطبع على مثال واحد ، وفى أن الاثنين عن الأول — تبين من هذه الجهة . غير أن الشكلين — أعنى الثانى والثالث — ليسا لهذه العلة غير نافعين من جميع الجهات ، ولاهما من الفضل^(١) أصلاً ، بل لهما منفعة ما تخصهما سببها فيما بعد إذا ما علمنا أنها صحيحان لجهة أخرى غير استنادهما^(٢) إلى الشكل الأول . وقد يلزمنا حينئذ أن نطلب السبب الذى له احتاج إليهما أرسطوطاليس ، وهما مقصران عن إكمال فصل البرهان .

والآن ، فبيّن أن انكسار المقدمات إذا سلم لزم على حال أن يكون الشكلان الثانى والثالث عن الشكل الأول بالطبع ، وإن كان قد يمكن فى الثلاثة أن ينحل بعضها إلى بعض . ولننظر فيما يسأل عنه مقسماً ، ونقول : هل ما يكون من الشكل الأول فى إحداث البرهان مساوياً وواحداً بعينه لما يكون من الشكلين الحادئين عن انكسار مقدماته ، أم أكثر ، أم أقل ؟ فإننا نجد ذلك واحداً بعينه من غير أن يكون اشتقاقها منه باطلاً^(٣) . وذلك أنه إما كان يكون باطلاً لو لم تكن منها منفعة أصلاً . وإن كان ما يكون من الأول وما يكون من الشكلين الآخرين واحداً بعينه فليس ذلك بباطل ، لكن فى هذا الموضع

(١) الفضل : التفوق ، الرائد . (٢) م : أن ما بها . (٣) فوقها : عنها .

تبيين فنون الصناعة وسهولة مأخذ الاستخراج، وذلك أنه تبين لنا في موضع أن قصد قصد المنفعة في عدة طرق ومن عدة أسباب . فإن الطبيعة لم تجعل إحدى العينين عبثاً إذ كانت الأخرى قد تفي بما يحتاج إليه من البصر وحدها ، ولا الصيادون أيضاً يعشون إذ يُصَقَّفون شياً كافي ناحية ويظمنون الكلاب في أخرى وينصبون الفخاخ ، وإن كانوا إنما يستفيدون في هذه الأشياء كلها فصلاً واحداً : وهو صيد ما يظهر لهم من الوحش ؛ لكن متى سلم سائل لم لا تستعدون بالشباك وحدها فتكتفون بها — قالوا : إن الصيد يسهل بكثرة الآلات . فإن هذا هكذا .

فليس ينبغي لنا نحن أن نمتنع من أن تكون لنا طرق كثيرة يستخرج بها الحق . وإلا ، فلم لا يقتصر في كل واحد من الآراء على قياس واحد كالرأى في بقاء النفس ؟! وذلك أنه إن كان القياس الذي في < (١) > قد تبين كافياً ، والقياس الذي سئل عنه في « السياسة » عبثاً (٢) لأنه ليس أحدهما من الأقاويل الواقعة في الفن والآخر من الأقاويل العلمية — لكن كليهما قد يران من الأشياء اللازمة بذاتها على مثال واحد ، إلا أن أحدهما على حال يرتقى إلى الشكل الأول ، والآخر إلى الثاني . ولا أقدر أيضاً أن أعلم لم ينفكان من ألا تحتاج إليهما ، < و > متى لم يكونا محتاجين إلى الشكل الأول كإثباتها بمنزلة الأصول [١٣٠ ب]. ولو كان هذا هكذا ، لما أمكن أن تكون الأشياء التي يمكن فيها أن تنتج بالشكل الثاني تنتج في الشكل الأول . وذلك أن الأمر على ما قلت أولاً أنه ليس يمكن بجهة من الجهات أن نبين أن الشكل الثاني والثالث غير مشاركين الأول إن سلم (٣) انعكاس القدمات . فأما متى سلطنا فليس يمكننا أن نموقها منه أو نبين أنها غير مغالطين له . وإن لم يمكننا أن نستخرج جميع ما في الشكل الثاني والثالث بانعكاس ، فليس ذلك بمعجب . وذلك أنا لانحن نقول ، ولا الإسكندر ، أن كل واحد من القياسات التي في الشكل الأول مولد لكل واحد من القياسات التي في الشكل الثاني والثالث . لكننا نقول إن الشكل < الأول > مولد للشكلين ؛ لأن أرسطوطاليس لم يقل في موضع من المواضع البتة إن الشكلين يتولدان من

(١) ينقص شيء مثل : النفس أو المنطق أو الطبيعيات أو التعليقيات الخ.

(٢) عبث . وفوقها : باطل . (٣) س : سئل .

الشكل الأول ، لكنه يتسمها كما هو بَيَّن من قوله هذا : « ومن البين أن جميع القياسات التي ليست بتامها ، تم وتكمل بالشكل الأول » ، وما يتلو ذلك من كلامه .

فذلك ينبغى لنا عند هذا خاصة أن تناقض الذين يلتزمون فسخ شيء مما قاله أرسطوطاليس ، أعنى عند قولهم إن الشكل الأول يتم الشكلين الباقيين ، ولا يرتقيان إليه إلا ببيان الجملته ، وإما بالخلف . لأن القول بأن الشكلين يتولدان من الشكل الأول ليس من قول أرسطوطاليس ولا ثاوفرسطس ولا أوديمس ، لكنه قول الحدث من المشائين ، وهو أصدق ما قيل . إلا أنه إنما قيل في الأشكال أنفسها لا في ضروبها ^(١) الجزئية ، لأن التولد ^(٢) من الشكل غير تمام القياس من القياس . وذلك أن الشكل ، إنما هو اشتراك بصفة ما في اثنين مقدمتين . < > انتقاله من الشكل الأول إلى كل واحد من الشكلين الباقيين بالانعكاس بَيَّن واضح ، وذلك أن تغير الكم في بعض الأشياء لا يمنع من أن يتكون الشكل عن الشكل لأن كل واحد من الأشكال ليس إنما يقوِّمه الكم ، لكن الذي يقومه اشتراك الحد الأوسط إذا كان مختلفاً ، وكذلك المقدمات كانت من التي بالاسم أو من البرهانية . فإنه ليس مانع من ترتب في الأشكال المختلفة على حسب وضع الحد الأدنى . وقد يُكمل القياس الواضح للقياس الذي هو دونه في الإيضاح .

فهذا هو الذي ينبغى أن نبين ، وهو : أن ليس الضروب التي في الشكلين الآخرين أيين وأوضح من الضروب التي في الشكل الأول . فإن بهذه الجملة فقط يتبَّه للإنسان أن يرتِّف ما قاله القدماء . فإن لم يتبَّه له هذا فيرى طريقاً آخر يبرهن به أن الشكلين الآخرين صادقان من غير أن يستعين بالأول في حال من الأحوال ، وإنما أقول : في حال من الأحوال ، لأن الطرق التي يلتزم استخراجها من أراد ذلك لا يكون ضرورة من جهة من الجهات إلا من الشكل الأول ، وذلك أن قوماً من قدماء المشائين اعتقدوا هذا الرأي ؛ وموسوس ^(٣) أيضاً في المقالة الثانية في البرهان التمس أن يصحح هذا بأقويل كثيرة . وذلك الموضع الذي خرج منه هو قوله أنه يلزم متى كان بعض الازدواجات لا تستخرج بالانعكاس

(١) م : صرفها . (٢) م : تولد . (٣) لم نهتد بعد إلى أصل هذا الاسم .

ألا يكون بكل بالشكل الأول ويرتقى إلى الازدواج^(١)، لأن أرسطوطاليس تَوَقَّى سائر الضروب كلها التي في الشكلين الآخرين والضررين اللذين ينتجان تناجج جزئية في الشكل الأول إلى الضررين الكلّيين اللذين في الشكل الأول . وليس يقول بوجه من الوجوه إن الضروب التي تكون بالانكاس تتولد عن الضروب الكلية ، ولكن ينبغي أن نجعل السبب في أن الضرب الأول من الشكل الثالث ليس يستخرج من الضرب الأول من الشكل الأول بالانكاس هو أن المقدمة الكلية الموجبة إذا انعكست انتقلت إلى الجزئية ، والسبب في تكمله الضرب الثالث من الشكل الأول . وذلك أنه منه يصح ويثبت ، وإن لم يكن يستحق^(٢) منه . وفي هذا كان ينبغي أن نقاوم رأى^(٣) أرسطو المناقض له .

وكذلك الحال أيضاً في القياسات التي تكمل بالخلف ، فإنه يقول إنها تم وتكمل بالشكل الأول . فأما تولدها منه ، فلمه لا يلزمه ، فليكن^(٤) بما قلناه في أن تولد الشكلين الثاني والثالث < هو > من الشكل الأول ، وأنه لا ضرر وإن كانت قد توجد ضروب لا يتبأ فيها أن تستحق^(٥) من الشكل الأول بانكاس . فأما ما قاله في ترتيب الأشكال فنحن حامدون له جداً — إذ كان قد غص عنه بعناية — وباحثون عن الطريق نفسه الذي يرى أنه أجود من الطريق الذي امتحنه القدماء بعد أن تقدم البحث عن أشياء يسيرة مما استعملها في هذا الطريق . أما أولاً : فلم أطرح استقام الشكلين بالأول ، وأذعن بالانكاس ؟! وذلك أنا ليس نحتاج إليها في شيء من الأشياء إلا لمكان تحليل الأشكال التي متى أطرحه أحد صار استعماله للانكاسات باطلاً . وإلا فليريني أحد منها منفعة أخرى حتى أكون موقراً بأنى أهذى . فالذي كان يجب إذاً ضد هذا [و] هو أن يطرح الانكاسات ويحتال للشكلين بشيء آخر يقرنها بها ، وبعد ذلك فكيف وضع أن معنى المقدمات السوالب المنعكسة شيء واحد ، ورأى أن الضرب الثاني من الشكل الأول والضرب الأول من الشكل الثاني مختلفان ؟! وذلك أنه إن كانت المقدمة واحدة وإن تغير الحدان ، فإن الازدواج واحد . ويقال إنه في الشكلين بل الشكل أيضاً واحد في المقدمتين . فيلزم من ذلك أحد أمرين : إما أن يكون الضرب

(١) في الهامش : نسخة : ازدواجاً . (٢) فوقها : يستخرج .

(٣) م : أن . (٤) م : فليكن . (٥) فوقها : تستخرج .

الأول من الشكل الثاني فصلا لا يحتاج إليه ، أو الضرب الثاني من الشكل الأول ؛ وإما أن يعطينا فصلا لا يحتاج إليه ، أو الضرب الثاني من الشكل الأول ؛ وإما أن يعطينا فصلا ما بين المعنيين . وبالجمل ، إن كانت المقدمة سالبة واحدة فتى انعكست فتنتجتها واحدة سالبة . وإن انعكست ، فإذا إذن تخالف الضرب الثاني الشكل الأول للقياسين اللذين في الشكل الثاني إن كانت نتيجتهما واحدة بعينها ، أعنى الذى ينتج المعنى المقصود إليه من أول وهلة ، والذى ينتجه بعكس النتيجة ؟! فإن هذا الضرب أيضاً قد ينتج لمكان هذا الأصل . وإلا المعنى المقصود له . وأما أحسب أن بوسوس فى تعريفه ^(١) هذا المعنى زعم أن الضروب التى لا تحتاج إلى برهان فى الشكل الثاني ثلاثة ، لا أربعة . وليس بى حاجة إلى أن أقول إن الذى يقبل هذا الأصل قد تحجب إلى ما يريد أكثر من الذى يرقى ضد الشكل الثاني الكليين إلى الشكل الأول بالانعكاس ، لأنه ليس يرقيهما إليه عند ذلك ، بل يحماهما منه بلا وسيط . فكيف لا يكثر تسلق المغالطين علينا متى كان شىء يوجد جزء الشىء وهو غير موجود له ! وذلك أن الإنسان قد يوجد له اللون ، وليس هو جزء اللون ولا شيئاً من اللون . فذلك لا ينبغي أن نجعل تصديقنا للشكل الأول من هذا الطريق ، بل نرى أن الشىء هو بين من ذاته من الطرق التى استعملها القدماء . والأخلق بنا أن نترك هذه الأشياء ونبحث عن هذا الطريق : هل فيه قوة يوثق باستعمالها أكثر من التحليل بالانعكاس ؟ فإن هذا يقول : إذا كان الحد الأوسط موجوداً لكل أحد الحدين غير موجود شىء من الآخر ، فإنه إن كان الحد الواحد كله موضوعاً تحته وكان مبايناً للآخر كله ، فقد تفرق منهما غاية التفرقة بسبب وضعه مع كل واحد منهما . لأن الشىء المفارق بكلية هو مفارق بجميع أجزائه . وإنما هذا القول منه خداع يظن أنه استدعاه شيئاً . فتأمل ، فإنك تحمد بيلم الانعكاس ، وإن كان لذلك كارهاً .

فلنتصفح الضرب الأول من ضروب الشكل الثانى الذى مقدمته العظمى سالبة كلية

(١) م : أوبه — ولا معنى لها إلا إذا كانت متصلة باسم النعم السابق عليها مباشرة ولم نهند لوجهه .

والصغرى موجبة كلية مثل قولنا^(١) آ < لا توجد لشيء من ب > وب هي لجميع ب ،
ونبحث عن النتيجة : أى نتيجة هي : مثل أن آ وأجزاء آ لا توجد لشيء من ب . ولكن
هذا شيء قد وضع في المقدمات ، لكن من البين أن النتيجة هي أن ب لا توجد لشيء
من ب . فلن ينفعنا إذاً شيئاً قوله إن آ مباينة لب ولجميع أجزائها ، إن لم يسل لنا انعكاس ذلك
وهو أن ب على ذلك المثال تكون مباينة مفارقة ل آ . وذلك أن على هذه الجهة تباين
ب ل ب هي جزء ل آ . وإلا فإذا ؟ فإن ناقضنا مناقض في انعكاس السالبة الكلية
كما يفعل قوم ، فتى يسل لنا أن آ إن لم توجد لشيء من ب وجدت لكل ب وب ليس
يوجد لشيء من ب ؟ مثال ذلك : إن الجوهر إن كان لا يوجد لشيء من العرض وقد يوجد
لكل إنسان ، فليس يوجد العرض لأحد من الناس ؛ أو إن كان الحى لا يوجد لشيء من
النمو ، وقد يوجد لكل ، < الناس > ، فليس يوجد النمو لأحد من الناس . وقد يمكنه في هذا
أيضاً أن يقول : إن الحى إذ هو مبين للنمو فهو مبين لجميع أجزائه ؛ ولكن ألا ترى أنك إذا
إذا قلت هذا لم تنفع أحداً أن النمو لا يوجد لأحد من الناس . فليت شرى ما السبب
في ألا يجمع من هذه نتيجة ما ؟ أعلم أنهم يقولون إن السبب في ذلك [الا] أن السالبة^(٢)
الكلية لا تنعكس ، وذلك أن الحى لا يوجد لشيء من النمو ، والنمو قد يوجد لإنسان
من طريق أنه متى لم يوجد النمو لشيء من الحى لم يوجد لإنسان . أفلا ترى أن النتيجة
إنما حصلت لهذا الشكل من الانعكاس ؟ فينبغى لمن قبل الشكل الثانى أن يجهد نفسه
في أمر الانعكاس . وقد فعل هو ذلك على الكفاية . ولنا نحن في ذلك أيضاً قول خاص .
وليس ينبغى أن نتوهم أن النتيجة سبباً آخر غير هذا ، ولكن إن كان الانعكاس هو سبب
النتيجة فمن البين أن تصحيحه إنما هو من الشكل الأول ، لأن الانعكاس ليس هو
شيئاً خلاف حمل أحد الطرفين على الأوسط ، وهذا إنما هو بالصحة من ذلك الشكل ،
وهذا بعينه ينبغى أن نقوله في الضرب الثالث ، وذلك أن فيه أيضاً متى كانت آ لا توجد
لشيء من ب وكانت توجد لبعض ب — فليس إنما يريد أن تكون ب لا توجد لبعض

(١) النص مضطرب وأصل القياس : لا آ هي ب ، كل ب هي ب : لا ب هي ب . وفي الأصل

آ ولا شيء ب ولجميع ب .

(٢) ص : السالبة .

بَ، لكن أن تكون بَ لا توجد لبعض َ، لأن هذا هو الطرف الأعظم، فهو الذي ينبغي لنا أن نسلبه. فلنا نكتفى إذاً بأن نقول: إن جزءاً ما من َ محصور في آ، وإن آ بـكليتها مبيّنة لـبَ. فسا كان فيها جزءاً لـَ فهو مبيان لـبَ. وذلك أن هذا ليس بكافي فيما نريده. لكنه ينبغي أولاً أن نبين أنه كما أن آ قد بابت بَ، وكذلك جميع بَ قد بابت آ — وذلك أن على هذه ^(١) الجهة لا محالة كل ما كان في آ من َ فإنه مبيان لـبَ — فيكون قد احتجنا — من الرأس في البيان على أن بَ غير موجود لشيء من آ — إلى الانعكاس. وقد نكون أيضاً قد رجعنا إلى الشكل الأول، فإن لم يستعمل الانعكاس عورضنا في هذا الضرب من القياس أيضاً بتلك المقالات بعينها. وذلك أنهم يقولون إن الحى لا يوجد لشيء من النمو، وقد يوجد لبعض المتنفس، فالتنو يوجد لبعض المتنفس، ولكن الضرب الأول والثالث لا يدخلان في هذا الطريق. وأما الثاني والرابع فلملها يدخلان. مثال ذلك قولنا متى كانت آ موجودة لكل بَ [١٢١ ب] وغير موجودة لشيء من َ أو غير موجودة لكل َ، فإنا نحتاج عند ذلك أن نقول إن المبيان لشيء بـكليته قد بابه بجميع أجزائه. ولكن هذا، وإن كان حقاً، إلا أنه قد يجب على من اتمس أن يبين بطريق أفضل من طريق أرسطوطاليس أن يرى أن طريقه أعم من طريق أرسطوطاليس، وأنه يلزم الضروب كلها. وكيف يصحح هذا الطريق الذي قد يضاف عن تصحيح الضروب القياسية وهو تذر من الانعكاس أن الضرب الرابع يقوى! على أن أرسطو، وإن لم يكن يتبها له أن يحل الضرب الرابع إلى الشكل الأول، إلا أنه بالجملة يثبت بالشكل الأول. وذلك أن الساقية إلى المحال إنما تكون بهذا الشكل. فإما هذا فليس يمكنه كيفاً دار في نصف الضروب أن تنتهي إلى هذه ^(٢) الضروب دون أن تستعمل الشكل الأول. وينبغي أن نضع تحليل الضرب الرابع بالصّرف إلى المحال وتحليله بهذا القول الحاضر. فالتحليل بالصّرف إلى المحال الذي استعمله أرسطوطاليس هذا هو إن كانت آ موجودة لجميع بَ وليس لكل َ وبَ ليس لكل َ، فإن لم يكن هذا هكذا وبَ لكل َ، ولكن آ لكل بَ، وآ إذاً موجودة لكل َ؛ وقد كنا وضعنا أن ليس هي كلها.

أما أنا فلت أعرف ضرورة أخرى أشد لزوماً من هذه . فأما التحليل للشرح الآن
فقاتله يقول : فليكن الحد الأوسط أيضاً موجوداً لجميع الأعظم وغير موجود لبعض ؛
فيحسب مباينته لشيء من الأشياء بباينته جزؤه . وأنا أقول : أما أولاً فإن هذا أمر غير يتيّن
ولا معروف من ذاته ، لأنه قد يظن به ضده . إذ كان ليس مباينة الجزء لشيء من الأشياء
بحسب مباينة الكل له ، كما أنه ليس اتصال الجزء بشيء^(١) من الأشياء بحسب اتصال
الكل به ، لأنه ليس يمنع مانع أن يكون الكل يتصل بشيء من الأشياء بجزء من أجزائه ،
والإنسان يتصل بالصاحك بكليته . فكذلك ليس يفارق الحى الأبيض بحسب مفارقة
الغراب ، لكن الحى يفارقه بجزءه ويشاركه بآخر ؛ والغراب يفارقه من كل جهة . فليس هو
إذاً أكثر بياناً ولا أسهل مأخذاً من البرهان بالخلف متى قيل مطلقاً على هذه الجملة . وبعد
ذلك فليبن أنه قد قيل قولاً صواباً . فما السبب الذى له يجب أن يؤثره على البرهان بالخلف ؟
لا أدري أنه لا يوجد برهان يضطر إلى قبوله أكثر من البرهان الذى يسوق إلى الناقض .
فهذا ما كان ينبغى أن نقوله فى الضروب التى فى الشكل الثانى .

ونحن قائلون فى انضروب التى فى الشكل الثالث فيما بعد . يقول هذا الرجل إن الحد
الأعظم موجود لكل الأوسط ، و— موجودة لكل الأوسط ، بأن نتصل للأوسط جزءاً لكل
واحد من الطرفين وشيئاً من كل واحد منهما ، فيكون الأعظم — إذ هو موجود للأوسط^(٢) —
موجوداً لـ ، على أنه جزء منه وشيء منه . فإن كان وجود الأول لجميع الأوسط ووجود
البعض — وجوداً ، فليس هذا قياساً فضلاً عن غيره ، لأنه لم يحدث بين الأشياء للموضوعة فيه
شيء غيرها . وإذا لم يكن واحداً فلنبحث عن السبب الذى له يوجد الحد الأعظم لجميع
الأوسط ولا يوجد لجميع — . فإنك لا تمجد لذلك سبباً آخر . غير أن الحد الأول لا ينعكس على
— كلياً كما يوجد الحد الأعظم لكل — فى الأشياء التى تتمكس . ولكنه ينبغى لنا أن نعلم من
هذا الموضع خاصة أنه إنما حدث فى هذه المقدمة شيء غريب كأنه خارج عن الحدود للموضوعة
فيها من قبل انعكاس الموجبة الكلية ، إذ لم يتبهاً فيه أن يبقى كلياً ، بل انتقل فصار جزئياً .
وذلك أن المقدمتين ليس فيهما جزئية أصلاً ، والنتيجة جزئية . وكذلك الأمر فى الضرب الثانى

(٢) م : الأوسط .

(١) م : شيء .

من ضروب الشكل الثالث ، وهذا غير ممكن البتة في شكل آخر غيره ، أعني أن تكون المقدمتان كليتين ولا تكون النتيجة كلية . فإن الشكل الثاني إذا كان الاقتران المنتج فيه مقدمتين كليتين ، كانت النتيجة لا محالة كلية . والسبب في ذلك أن السالبة الكلية التي تنعكس كلية هي التي تنعكس فيه ، ولذلك تكون النتيجة كلية . فأما في هذا الشكل فإن المقدمات التي تنعكس إنما هي الموجبات التي إنما تنعكس جزئيات ؛ وليس بعجب أن تنتج عن مقدمتين كليتين نتيجة جزئية على هذه الجهة ، وذلك لأنها لا يلبثان كلتاها كليتين إذا انتقلا إلى صورة القياس . فمن الاضطرار أن تكون النتيجة جزئية متى كانت إحدى المقدمتين جزئية ، وإلا فلو كان في تأليف الحدين مع الحد الأوسط هذا التأليف ضرورة ما ، لما كانت النتيجة تكون جزئية والمقدمتان كليتان . على أنها في هذا الموضع ليستا كليتين على الحقيقة ، بل إنما هما كذلك في الظن . وعلى هذا المجرى يجري القول فيما يتلو هذا الضرب من الضروب . فإن ملاك أمرها إنما هو من الانعكاس أو بالصرف إلى الامتناع : وعلى < كل > حال < ف > إن ملنا إلى هذا الطريق ميلا كبيراً وتبين لنا أنه أجود من التحليل فلسفاً نبري أرسطوطاليس منه ، إذ [١٢٢] كان تبين من أمره بالصحة لا بالتوهم أنه أعلم الناس به . وذلك أنه في أكثر الاقترانات بعد أن نجعلها إلى الشكل الأول يقول مصرحاً : وقد يمكن أن يجعل البرهان أيضاً بالصرف إلى الامتناع والافتراض . لكن الأولى بنا أن نطلب السبب الذي له أثر التحليل عليه . فنقول : أما أولاً ، فلأن التحليل يكون بالأشياء التي هي أبين كالحال في كل علم يقيني ، وبعد ذلك ، ولأن الافتراض والاستقراء إنما هما في الجزئيات ، وهما إلى الحواس أقرب منهما إلى القياس . فيجب أن نبحث : كيف يقال في هذه الأشكال إنها تتحلل وهي ثابتة صحيحة بنفسها ، أو كيف ينبغي أن يسمى هذا الطريق تحليلاً ؟ وذلك أن القياسات المركبة قد ننحل إلى القياسات البسيطة ، والبسيطة إن كانت كاملة من ذاتها لا تحتاج إلى برهان ، فليس من الصواب أن يقال فيها إنها تتحلل ، إذ كان لا يتحلل شيء من الأشياء إلى نفسه ، بل إلى غيره . فذلك لسنا نجد أحداً^(١) يقول في الضروب البسيطة التي في الشكل الأول إنها تتحلل إلى نفسها ، إذ كان صدقها وبيانها

من ذاتها ، لكنَّ الحُذاق بهذه الأشياء يقولون إن تحليل القياسات التي في الشكلين الباقيين يكون إلى الشكل الأول ، إذ ليس يمكن أن يكون صدقها من ذاتها لكن من الأول .

فتبين أنه لا ينبغي لمن يحمل للشكلين الكمال من ذاتها أن يسمى هذا الطريق تحليلاً . فأمّا القول بأن ليس هو تحليلاً على الإطلاق ، بل تحليلاً^(١) بالقوة ، فقد يصر عندى الوقوف عليه ، وذلك أن الأخلق بهذه الزيادة — أعنى : « بالقوة » — أن تكون مبنية عن خاصية هذا التحليل لثلاث يتوهم متوهم أن هذا التحليل والتحليل إلى الشكل الأول سواء . غير أنى لست أفهم ما ذا يريد بقوله في هذا الموضع : « بالقوة » ، وذلك أنه إن كان يريد الشيء الذى إياه يتوهم متوهم فقط هو نظير ما بالفعل حتى يكون التحليل إلى الشكل الأول بالفعل وهذا التحليل بالقوة ، لزمه أولاً أن يعتقد أن التحليل الغير كامل أولى بأن يؤثر من الكمال القسام إذ كان الشيء الذى بالفعل أكمل من الشيء الذى بالقوة . وأيضاً فهل هذا التحليل الذى بالقوة ، أبداً بأن^(٢) < كان > بالقوة ، أو قد يكون في وقت من الأوقات بالفعل ؟ وقد بين أرسطوطاليس أن الأول محال ، وذلك أنه يقول : ليس يمكن أن يكون شيء بالقوة لا يخرج إلى الفعل خلا تلك الأشياء التى إنما وجودها بالقوة كما يضاف القسمة إلى ما لانهاية له في مواضع آخر . فإن كانت قوة هذا التحليل تخرج إلى الفعل ، فلم نقول إنها بالقوة ولا نقول إنها بالفعل ؟ لأن الأجود فيما كان يقال عليه الاثنان أن يسمى بأفضلهما . وإن أراد أن يقابل ذلك بالمعانة قال : إن الترقى إلى الشكل الأول ليس بمنكر أن يسمى تحليلاً بالقوة ، لأن كل واحد من هذين الشكلين الأول بالقوة — لكن انعكاس القدمات والتصحيح الذى لهما من ذاتهما قد يكون بسبب من الأسباب الواجبة تحليلاً بالقوة ، إلا أنى أنا لست أرى ذلك اللهم إلا أن يكون بسبب من الأسباب يفوق علمنا . فهذا مبلغ ما نشك فيه من الطريق التى توهمها الآن بوموس . وإذ قد صحح بوموس هذا المعنى بأقوال كثيرة ، فينبغى أن نردم النظر فيما قاله : هل هو أصح من قول أرسطوطاليس ، أو هل يمكنه أن يصحح الشكلين الباقيين بالحجج التى احتج بها من غير أن يحتاج إلى الشكل الأول ؟ فنقول : إن بوموس ، وإن كان يختار الافتراض على التحليل ، فإنه على حالٍ ليس يخفى أرسطوطاليس

(٢) س : بأن أبداً ...

(١) س : تحليل .

منه ، بل إنما يعدله كما لم يستعمله وحده ويأتي بحجج ما من تلقاء نفسه فيحتاج بها في كل واحد من الشككين . فيستعمل أولاً في الشكل الثاني أن التناقض لا يصدق معاً ، وأنه إن نتج فيه نتيجة موجبة وجب ضرورة أن يوجد التناقض قولنا : الحركة على غير الاستدارة على هذه الجهة ، الحركة على الاستدارة موجودة للكواكب ، والحركة على غير استدارة للنار ؛ فيجب ضرورة ألا تكون النار والكواكب شيئاً واحداً ، وإلا لزم ذلك أن تكون الأشياء المتناقضة موجودة في شيء واحد بينه . وليس في حاجة أن أقول إن القياسين اللذين في هذا الشكل ليسا مركبين من تناقض ، بل من مقدمتين متضادتين . وذلك أن الأخلق بتأمل أن يقول : إنه وإن كانت التضادات من المقدمات قد يمكن أن تكذب معاً في الأوقات ، إلا أنه لا يمكن أن تصدق معاً بحيلة . إلا أني متمجب من هذا الرجل كيف يظن بقوله هذا أنه يأتي بشيء هو أكثر من القصر إلى الامتناع . ولكن الأخلق به أن يكون يخدع نفسه لأنه يأتي بشيء من هذا الطريق ظاهراً مكشوقاً ويستتر شيئاً منه . وذلك أن الصرف إلى الامتناع ليس هو شيئاً إلا أن يضع واضع نقيض النتيجة يضم إليه إحدى المقدمتين ويبطل بذلك المقدمة الأخرى . فأما بوموس فإنه يستعمل النقيض استعمالاً ظاهراً أو يختلس معه قياس الامتناع اختلاصاً ، وذلك أنه قال : إن كان الكواكب والنار شيئاً واحداً ، وكانت الحركة على استدارة موجودة للنار ، فقد توجد [١٢٢ ب] لكلها ولا شيء منها . فقوله : « ولا شيء منها » قد كان له موضع ^(١) في المقدمتين . وأما قوله « لكلها » فإنما صار محالاً لأنه يبطل الموضوع . فأما اختلاصه لقياس الامتناع فبقوله : إن الحركة على استدارة موجودة لكل النار ، لأنها كانت موجودة لكل كوكب ، وقد وضع أن النار والكواكب شيء واحد ^(٢) . ومن تصفح قياس الامتناع يقين له منه القياس الأول الذي لا يحتاج إلى برهان وهو قولنا : الحركة على استدارة توجد لكل كوكب ، والكواكب لكل النار ، فالحركة على استدارة موجودة لكل النار . أفقرى بوموس يعلم أن جميع ضروب القياسات تم بالصرف إلى الامتناع ، وأرسطوطاليس لا يعلم ذلك ؟ لعمري لكننا قد نجد أرسطوطاليس يصرح القول بأنه قد يمكن أن يبين هذه بصرفنا إياها إلى الامتناع

أيضاً ، إلا أنه إنما^(١) استعملت في الضرب الرابع فقط . وإنما فعل ذلك لأنه يرى أن كل ما ينتج بالقياس البرهاني أصبح من الذي ينتج بالسياقة إلى الامتناع كما تبين في المقالة الثانية من « أناطوطيقا الأولى » .

فإذ قد انتقل بوموس إلى الشكل الثالث فلنأخذ في البحث^(٢) عن الأشياء التي غلط بها في عدد القياسات من طريق أنه شرح معنى قولنا في كل على غير الجهة التي استعملها أرسطوطاليس في « أناطوطيقا » . وذلك أنه ليس قصدنا أن تناقضه في جميع ما قاله ، بل نوقف ما قاله في رده إلى الشكل الأول واختياره طريقاً^(٣) غير طريق أرسطو . ذكر أن الشكل الثالث يتبين به أنه برهاني بقول بوموس في الاقتران الأول الذي في هذا الشكل — وهو الذي يحمل فيه الطرفان كلاماً^(٤) على جميع الأوسط — إنه متى وجد شيان في شيء ما ، فمن البين أن كل واحد منهما في الآخر كالجزم لا محالة . أما قوله « في كل » ، فليبين ما استعمله : إن كان إنما استعملت كما قلت مكان : « على كل » تحلى أن هذا أقول أيضاً : وإن سلم لم يكن يتناهى الإطلاق ولا واحداً من تلقاء نفسه^(٥) . وذلك أننا لو سلمنا أن الشئيين المحمولين على كل شيء واحد بينهما يوجد أحدهما للآخر من الاضطرار ، لما تبين لنا الوجه الذي منه وجب أن يكون أحدهما جزءاً للآخر والمحمول في كل واحدة من القدمتين على كل الموضوع . وأيضاً إذا قبلت هذه القضية أولاً من غير أن تدخل عليها ضرورة أخرى ، لم يسهل على أحد إن حمل البياض والحركة على كل القفئس^(٦) أن يحمل بياضاً^(٧) على حركة ما أو حركة على بياض . وكذلك أيضاً بقوله في الضرب الثالث والرابع إنه إن كان أحد الطرفين موجوداً في كل الأوسط وكان الآخر موجوداً في بعضه ، فمن الاضطرار أن يكون أحد الطرفين — أيهما كان — جزءاً للآخر ، فإني ضرورة أوجبت أن الحى متى كان موجوداً لكل إنسان ، وكان النحو موجوداً لبعض الناس ، أن يكون الحى موجوداً لبعض النحو . وذلك أنه لا يمكن أن ينفك من هذه القياسات دون أن يصحح انعكاس القدمات أولاً ثم يرقى تأليف

(٢) من : البحث .

(١) من : تستعملت .

(٤) من : كليهما .

(٣) من : طريق .

(٥) العبارة السابقة ابتداء من قوله : « أما قوله : في كل ... » مضطربة .

(٦) هو الطائر المعروف باليشون ، مغرب عن اليونانية *xixvos* .

(٧) من : بياض .

القضايا إلى الشكل الأول كالحال في الضرب الثالث . أما أولاً ، فإن النحو إن كان موجوداً لإنسان ما فالإنسان موجود لنحوما ، لأنه ليس إنمّا لا ينبغي أن يقبل الانكاس ، لأن المقدمة الأولى موجبة طبيعية ، إذ الجوهر فيها موضوع للعرض ، والمقدمة الثانية خارجة عن الجرى الطبيعي ، إذ الفرض فيها موضوع للجوهر ؛ وذلك أن الخروج عن الجرى الطبيعي في المقدمات غير الكذب فيها ، فإن المقدمة التي نقول إن إنساناً موجوداً للنحو ليست كاذبة ، لأن الإنسان الذي في أرسطر^(١) خس موجود لنحو أرسطر خس . وذلك أنه ينبغي أن يفهم في أمثال هذه الأشياء موجود مكان يتصل ويقترن ، والأخلق بها أن تكون إنما صارت خارجة عن الجرى الطبيعي لأنه تخيل لنا منها أنها تجعل الفرض موضوعاً والموضوع غرضاً . فلي هذا المذهب ينبغي أن نصصح الانكاسات ، لا على مذهب بوسوس هذا وأرمينس والإسكندر وكل من تقدمنا ممن ناقض هذه الشكوك . ولكننا قد استقصينا البحث عن هذه بكلام طويل في ذكرنا الانكاسات . والأمر على ما قلت أنها لا يمكن أن تدفع هذه الشكوك بجهة من الجهات دون أن يصحح أولاً الانكاس ، وهو قولنا : فالإنسان يوجد لنحوما ، من الاضطرار ، ثم نضيف إليها المقدمة الكلية وهي أن : كل إنسان حي ، فإنه على هذه الجهة لا أحسب أنه يتها — ولا لما دسر^(٢) الذي كان أكثر الناس يشكك — أن يعاند النتيجة وهي : أن الحيوان موجود لنحوما . وأما على رأى هؤلاء فلا فرق بين التصديق بهذا وبين قول مجرد . فقد بقي لنا أن نعين السبب الذي له لم ير^(٣) أرسطو أنه ينبغي أن يكتفى بالشكل الأول حتى أثبت معه الثاني والثالث وإن كانا لا يصححان بوجه من الوجوه إلا به . وقد يقول ثاوفرسطس وأوديس أيضاً بعد تمييز أرسطو لذلك الأشياء التي أحسن مقسميس في استعمالها ، وهي أن الأشياء التي تحمل في المقدمات : منها ما يحمل حملاً ملائماً ، ومنها ما يحمل على غير ملائمة ؛ والحل الملائم كقولنا : سقراط عدل أو إنسان عدل ؛ وما كان حملة على غير ملائمة فنه ما هو على غير الجرى الطبيعي ، ومنه ما هو بالعرض : فالحمل الذي بالعرض كقولنا

(١) Aristarchus نحوى مشهور من جريرة سانس ، قضى معظم حياته في الإسكندرية وقام بتربية ان بطليوس بلوبتر . راجع أشعار هوميروس وشدها بقوة صارت مثلاً . ووضع أكثر من ٨٠٠ شرح على عدة مؤلفين . وبوف سنة ١٥٧ ق . م .

(٢) كذا في الأصل ، ولم يهتد لوجه ، ولعله اسم علم . (٣) س : يرى .

الأبيض [١٢٣] يمشى ، لأننا نقول إن الشيء الذى عرض له أن يكون أبيض عرض له أيضا أن يمشى . والحل الخارج عن الجرى الطبيعى كهولنا : الأبيض قُفُسٌ ، فقد برع في بعض المسائل والقياسات أن تكون المقدمات إذا وضعت في الشكل الثانى والشكل الثالث لم يكن الحل فيها حلاً عريضاً ولا خارجاً عن الجرى الطبيعى ، فإذا بقيت إلى الشكل الأول صارت بعضها عرضياً وبعضها خارجاً عن الجرى الطبيعى . وذلك أننا إذا قلنا إن الحركة على الاستدارة توجد لكل كوكب ولا توجد لشيء من النار ، كان هذا الحل حلاً طبيعياً ؛ وتأليف المقدمتين في الشكل الثانى . فإن قلنا إن : كل كوكب يتحرك على استدارة ، وليس شيء مما يتحرك على استدارة ماء ، كان هذا التأليف تأليف الشكل الأول والمقدمة السالبة خارجة عن الجرى الطبيعى . وكذلك يجرى الأمر في الشكل الثالث : لأننا إذا قلنا : كل قُفُسٌ أبيض ، وكل قُفُسٌ موسيقار — كان حلنا حلاً طبيعياً . فإذا عكسنا إحدى المقدمتين صار الحل حلاً خارجاً عن الجرى الطبيعى . ولا ينكر تأليف الخارج عن الجرى الطبيعى ولا يقع لثابه غلطُ لفنا المقدمات في أول وهلة في الشكل الثانى والثالث ليسهل تسليمها ولثلا يغلط من لا حُنُكة له بأمر المقدمات . فإن الجمهور من الناس يظنون بما كان خارجاً عن الطبع أنه لا محالة كاذب . فإذا سُلِّتْ وهى على تربيتها الطبيعى سهل تأليفها وانسكاسها . هذا إن سلم الإنسان المقدمات وناقض في تأليفها على أنه غير منتج . فظاهر إن كان ما يجرى به أمر هذا القياس شيتين أحدهما تسليم المقدمات ، والثانى حال التأليف ، أن تسليم المقدمات يوجب هذين الشكلين من ذاتهما خاصة وحال تأليفها من ردها إلى الشكل الأول . فإذا كانا يفعلان على الشكل الأول بأحد هذين الشيتين وينقصان عنه بالآخر ، فليس هما من الفصل ولا مما حدث باطلاً أصلاً ، لكن من طريق ما يحملان الحل أين في بعض الأوقات ، احتيج إليهما حاجة تفحصهما ؛ ومن طريق صورة القياس فيها حصصاً صارا دون الأول ، ولأن كل واحد من الأشياء المركبة إنما يكون وجوده بحسب صورته — كان حكمنا على أن هذا من الأشكال أول وهذا ثان وهذا ثالث حكماً عادلاً .

تمت مقال تمسطيوس في الرد على مقسيموس وأوسوس في تحليل الشكل الثانى والثالث إلى الأول ترجمة أبى عثمان الدمشقى رحمه الله تعالى . علقها بمدينة السلام في أوائل ربيع الأول من سنة ٤٤٧ هجرية . والحمد لله حق حمده وصلواته على عمده وآله .

مَلِكٌ

[١٣٨] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ رَبِّ أَعِزْ

مقالة « الموم » شرح تاسطوبوس ترجمه اسماء بن ضيف

< الفصل الأول >

إن الموجود يقال على أنحاء شتى [للوجود] . إلا أننا إذا قصدنا لطلب مبادئ الشيء الموجود فإنما نقصد لطلب مبادئ الجوهر فقط ، لأن الجوهر أول وأحق الموجودات بهذا المعنى . وذلك أن الكل متحد كاتحاد الأعضاء في البدن ، بدن الإنسان ، والأجزاء في بدن النبات ، أكان ^(١) تركيبه من أشياء يماس بعضها بعضاً كتركيب البيت والسفينة ، أو كان تأليفه من أشياء متفرقة كتأليف السكر والمدنية . فأول أجزائه جميعاً هو الجوهر ، وموضعه من الكل موضع القلب من جملة بدن الحيوان . فإن لم يكن نظامه على نحو من هذه الأنحاء ، ولكن كما يوجد في العدد : الواحد أولاً ، ثم الاثنان ، ثم الثلاثة ، أو كما يوجد في الأشكال المستقيمة الخطوط : المثلث أولاً ثم بعده المربع ، فإن الجوهر على هذا المثال يوجد أولاً ، ثم بعده الحال ^(٢) ، والمقدار ، وسائر ما أشبه ذلك من مثل أن وجود الجوهر متقدم لوجود جميع ما ينلوه ، كما يتقدم الواحد سائر الأعداد ، ويتقدم المثلث سائر الأشكال .

وذلك أنه ليس تُنعت جميع الأشياء بالوجود على مثل واحد ، لكن أولاهما بذلك الجوهر . وأما سائر الأشياء ، فإنما تُنعت بالوجود لوجدانها في الجوهر إذا كانت : إما مقادير له أو حالات ، وإما حركات ، وإما غير ذلك مما أشبهه . وحفظها من الموجود إنما هو بإضافتها إلى الجوهر . ونحن وإن كنا ننعت سائر الأجناس بالألفاظ التي تدل على الوجود ، فليس ذلك بعجب ؛ إذ كنا إنما نوقع تلك الألفاظ على الجواهر ؛ ومثال ذلك أنا نقول : هذه الخشبة هي بيضاء . فقولنا « هي » ، من الألفاظ التي تدل على الوجود . ولنا نوقع هذه اللفظة على البياض من الخشب ، لكن على الخشبة بعينها . أو على هذا المثال : قد نوقع أشياء هذه من الألفاظ على مانتيه من الأعراض ، فضلاً عما ثبته . وذلك أننا نوقعها على ما ليس هو بأبيض مثلاً ، فنقول : هذا ليس هو بأبيض ، وعلى ما ليس هو بمستقيم .

(٢) الحال = الكيف .

(١) بمعنى : سواء أكان .

كما أنا إذا قلنا : هذه الخشبة ليست بمستقيمة ، فإنما توقع ، « ليست » على الخشبة بعينها ؛ كذلك أيضاً إذا قلنا : إن هذه الخشبة هي مستقيمة ، فإنما توقع هذه اللفظة ، أعنى : « هي » ، على الخشبة ، إذ كان ليس يمكن أن نُفرد شيئاً من الأعراض عن الجوهر في الوم ، فضلاً عن العيان ، كما يمكننا أن نفرد الجوهر عن جميع الأجناس الباقية ، لأن الجوهر المحسوس قد يمكن فيه ، في حال من الأحوال ، أن يتعمى عن الأعراض . لكن إن الجوهر الواحد بعينه يوجد ثانياً ولا تثبت فيه الأعراض بأعيانها ، لكن تتبدل وتتعاقد ، فبعضها يتخذ ، وبعضها يتبدل ، مثل المقادير والحالات والانفعال [والانفعال] والأماكن والأزمنة وسائر ما أشبه ذلك من الأجناس . ومبدأ جميع هذه الأجناس ورُكُنُها وأُسُها هو الجوهر . وقد يشهد القدماء على صحة قولنا هذا ؛ وذلك أنهم لما قصدوا لطلب مبادئ الأشياء الموجودة وأسبابها وأركانها^(١) ، قصدوا بالطلب لمبادئ الجوهر وأوائله ، ولم يُقصد قصد مبادئ الأحوال أو مبادئ المقادير أو مبادئ غير ذلك مما أشبهه .

فقد بان من هذا الموضع الفرق بين الباحثين : أعنى البحث عن أجناس الأشياء الموجودة : كم هي ؛ والبحث عن مبادئ الأشياء الموجودة : كم هي . لأن المبادئ إنما هي للجوهر فقط ، وكل واحد من الجواهر إنما يطلب مبدؤه على أنه واحد بالعدد . وأما الأجناس فإنما قامت في الوم من تحصيل ما اجتمع فيه من أشياء مفردة ، كل واحد منها مثل الآخر . إلا أن الناس اليوم لاستعمالهم الرياضة بالمنطق يجعلون < الأمور العامة مبادئ >^(٢) الأشياء المفردة . وذلك أنهم يجعلون الإنسان السكلى مبدأ لسقراط وأفلاطون ، والفرس العامي^(٣) مبدأ لهذا الفرس وذلك الفرس . فأما من كان قبل ، فكان يبيع الحواس ، لأن الفلسفة في زمانهم كانت قريبة العهد بالوجود ، فكانوا يجعلون الأشياء المفردة أولى بمبادئ الجوهر ؛ ولما جعلوا النار والأرض والماء والهواء مبادئ الجوهر ، لم يجعلوا النار العامة ولا الأرض العامة ، ولا الباقين^(٤) العامين أركان الأشياء الموجودة ، بل لم يجعلوا الجسم العامي هو الركن ، لكن هذه النار وهذه الأرض ، وهذا الماء ، وهذا الهواء . وقد قدمنا النظر في أمر هؤلاء : أي^(٥) الفريقين

(١) ركن = عنصر ، اسطقس .

(٢) لزيادة عن الترجمة اللاتينية (س ٢ ص ٣٧ - ٢٨ ، نكرة لانداور ، راب ١٩٠٣) . وقوله

الرياضة بالمنطق معناه : ممارستهم وأبحاثهم بطريقة منطقية $\mu\eta\theta\eta\tau\iota\kappa\eta$ مقابل الطريقة الطبيعية $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\eta$.

(٣) العامي = السكلى . (٤) أي الماء والهواء . (٥) مر : أي .

منهم أصوب قولاً : الذين يجعلون الأمور > العاتية أولى بالوجود ، أم الذين يجعلون الأمور <^(١) المفردة . وإذا نحن أمتعنا فيما قصدنا له فليس مانع يمنع من البحث عن هذا . وأما الآن فقد اذكرنا اذكاراً بالغاً بأن قد يجب ضرورةً على من طلب مبادئ الأشياء الموجودة أن يطلب مبادئ الجوهر .

والجواهر كلها بالجملة ثلاثة . إلا أن اثنين منها يتفق عليهما جميع الناس وذلك أنها محسوسان واقعان تحت حس البصر : أحدهما دائم البقاء على حالة واحدة ؛ والآخر يتغير . أما < الأول فهو > القابل لجوهر الأجسام السماوية ؛ وأما القابل للفساد فهو جوهر مايلي الأرض من النبات والحيوان . وهذا الجوهر خاصة هو الجوهر الذي كانت عناصره وأركانها تطلب بالأقوال الأولى ، وأمره بين : أهو مركب من أشياء كثيرة ، أعنى من الأرض والنار وسائر الأربعة ، أو من أشياء أخر هي البسيط من هذه وأقل عدداً ، أو من شيء واحد [٣٨ ب] على أقل الأمور ، تنتشر مرةً فترق ، وتقبض أخرى فتكثُر .

فهذان جوهران من الجواهر الثلاثة التي لا يخرج عنه بها شيء ^(٢) من الجواهر . فأما الجوهر الثالث فجوهر غير متحرك أزلي أبدي ، لا يقبل شيئاً من التغير : لا بما يقبله الأجسام التي هي الأرض من النبات والحيوان حتى تخرج من طبائعها أصلاً إلى أن تنفس ؛ ولا التغير الذي يكون < في > ^(٣) المكان وهو الذي فيه وحده تشتت هذه الأجسام تلك الأجسام السماوية . وذلك أن جوهر الأجسام السماوية جُمِلَ بمتنوعاً أن يكون في الأوقات المختلفة وفي أحوال مختلفة ، ولم يمتنع أن يكون في الأوقات المختلفة في مواضع مختلفة . وعلى هذا مبنَى أمر طبيعته .

وأما الجوهر الذي ليس بمتحرك ولا يشوبه شيء من الجسم > نية < فهو الخارج عن كل تغير . ولذلك نقول في هذا الجوهر إنه مفرد عن الجوهر المحسوس ، وليس يزعم أنه مفرد عنه في المكان . وذلك أنه من المحال أن نفرد في المكان الجوهر الذي لا مكان له أصلاً ولا تحويه نهايات الجسم كما تحوى سائر الأشياء التي هي في المكان . لكننا إذا قلنا إن

(١) عن هامش الأصل .

(٢) في الأصل خرم ، والتصحيح عن الرحمن العبرية واللاتينية : praeter quas nulla substa-

(٣) خرم .

ntia existit

هذا الجوهر مفرد عن الجوهر المحسوس فإنما ندل على اختلاف ما بين الجوهرين . وذلك أننا لما توهمنا أحد هذين الجوهرين غير متحرك ولا متغير أصلاً ولا يقبل بوجه من الوجوه شيئاً من الاستحالة ، لامن غيره ولا من ذاته ، وجدنا جميع هذه الأشياء التي هي من الجوهر^(١) المحسوس : مرة تكون بحال ، ومرة تكون بأخرى — كان من الصواب أن نتوهم أن ذلك الجوهر المفقول مفرد عن المحسوس مائة حتى لا توجد بينه وبينه مشاركة ألبتة ، لافي طبع ولا في عرض من الأعراض .

وغرضنا في هذا القول إنما هو الكلام في هذا الجوهر الأول الذي لا يتحرك ، وأن نفتصّ جميع ما توهم فيه من كان قبلنا .

والذي توهم أولئك فيه أن مضمهم قسم هذا الجوهر قسمين ، وبعضهم جعلوا طبيعته واحدة . أما الذين قسموه قسمين فهم الذين قالوا إن الثور والأبعاد التعليمية هي الجواهر المعقولة قبل الجواهر المحسوسة ، وأنها مبادؤها . وأما الذين جعلوا الجوهر المعقول واحداً فمَنّ ظن أن الأبعاد التعليمية هي الجواهر وألغى أمر الصور .

فإنما الجوهر المحسوس فإنما كان يحتاج فيه إلى العلم الطبيعي ، لأن ذلك الجوهر بأسره لا يخلو من الحركة . وأما هذا الجوهر ، فكأنه يحتاج إلى علمٍ أشرف من العلم الطبيعي وذلك أنه ليس بين الجوهرين مشاركة في شيء من الأشياء أصلاً : لافي حَدَثٍ من الأحداث ، ولا في مكان ، ولا في زمان ، ولا في تغيير من أنواع التغيير ، ولا في نشوء ولا في تنقُص : ولا لهما أيضاً مبدأ واحد^(٢) عنه حدثاً ؛ لكن الأول لا مبدأ له أصلاً ، والثاني إما ممدّوه الجوهر الأول . ولا يُعلمان أيضاً علماً واحداً : إذ كان أحدهما محسوساً ، والآخر معقولاً والجوهر الذي لا يقبل التغيير ولا يتحرك ، أدلّ بالطبع للجوهر المتغير الجاري كما يجري الشيء السيل . وأما نحن فلما كان أكثر ما فينا محبواً من الجوهر المحسوس صرنا نتكلم في هذا الجوهر أولاً لخاسته لنا ومُشاكلته إيانا . وقد تكلمنا فيه كلاماً بالغافق كتاب «العلم الطبيعي» ، فبينما أن كل جوهر محسوس لا يخلو من أن يكون متغيراً : فإن تغييره يكون من الأضداد إلى الأضداد . وليس شيء من التغير يكون من كل الأضداد ، لكن من الأضداد المُشاكِلة

القريبة . من ذلك أنه قد يكون الأبيض مما ليس هو أبيض ؛ ولكن ليس يكون من كل ما ليس هو أبيض ، إذ كان ليس يكون من الصوت — والصوت ليس هو أبيض — لكنه إنما يكون من الأسود أو من الأحمر أو من غيرها مما هو نظيرها من الألوان .

< الفصل الثاني >

وَبَيِّنَّا أنه يجب ضرورةً أن يكون تحت هذين الضدين موضوع آخر ثالث . وذلك أن أحد الضدين لا يحمل الآخر ، لكن الذي يحملهما تلك الطبيعة التي تَلَفِظُ أحدَ الضدين ونقبل الآخر . وقد عددنا هناك مع ما وصفنا^(١) من أصناف التغيير : كم هي في هذا الجوهر ؟ واذكرنا بأنها أربعة ، وأن التغيير الذي يكون في حد الشيء الذي به يعرف ماهو : مثل أن يكون إنسان من غير إنسان أو ماء من غير ماء بل من هواء ، فإن هذا التغيير هو الذي يسمى مرة كوناً ومرة فساداً ؛ وأن التغيير الثاني يكون في الحال ويقال له الاستحالة ، والثالث يكون في المقدار ويقال له نموّ مرة ونقصان أخرى ؛ والرابع يكون في المكان وهو الثقل من مكان إلى مكان . وهذا التغيير الرابع من التغيرات التي ذكرناها لم تُجْعَلْ الأجسام السماوية ممتعةً منه ، إذ كانت قد تتحرك هي أيضاً من مكان إلى مكان ومن الـ < للأضداد > من وجهٍ ما إلى الأضداد : فقد يوجد في الأماكن أيضاً ضربٌ من التضاد على جهة المكافحة^(٢) .

(١) أو : وضعنا ؟

(٢) هذا آخر الموجود بسختنا هذه من نرح ماسطيوس . في ص ٣٨ ب ؛ ويلوه في ص ١٣٩ بقية كلام ظهر أنه في وصف الباري أوله : وأما أنه أزلي ، فلائنه لو لم يكن كذلك لوجب أن لا يكون علة وجود كل وجود . فإتاما يقع اسم الباري على علة وجود كل . وأما أنه عاقل ... ثم بعده كلام في العمل ، ثم « في النفس » ، ثم « في الطبيعة » (إلى منتصف ص ٢٩ ب) ، ثم « مقالة للشيخ أبي زكريا يحيى بن عدى مها انتزعه من كتاب « السماخ الطبيعي وغيره في الباري عزوجل والفعل والنفس والطبيعة ، والسكان ، والزمان ، والحلاء ، ومالا نهاية له ، والحركة . أما الباري فقدت أسمائه وجل شأوه > ثم < بجوهر غير ذي جسم ... » . ولها فن الواضح أن ص ١٣٩ تتلو ص ٣٩ ب . وعلى هذا فدل أنهي ما ينسب بئامسيليوس في آخر ص ٣٨ ب ، ولعل بقية موجودة في موضع آخر لم نعر عليه بعد في هذه المخطوطة . فإن غلطنا به أوردناه في الجزء الثاني من هذا الكتاب .

ثبت المصطلحات والموضوعات الرئيسية

التذكر : ٤٧ ، ٥٣ ، ٧٢ ، ١٥٥
ترتيب : ٤
القمصص : ١٢٢ ، ١٢٥ ، ١٥١ ، ١٥٣ ،
١٥٤ ، ١٨٤ ، ١٨٥
التصور بالعقل : ٨٣ ، ٩٨
التعاليم : μαθηματική : ٨
التعرف (= المعرفة) : ἐπιστήμη : ١٠
تحمل أنفسا : ١٣٣ ، ٢٠٩ ، ٢٢١ ، ٢٢٢
التحمل بعد المقارنة : ٢٢٧ ، ٢١٠
تحمل المقارنات : ١٣٤
التنصص : ١٧٧

(ث)

(الكواك) الثابتة : ١٦
(الب) الثابت : ٢٣

(ج)

الجزء الذي لا يتجزأ : ١٧١
الجسم الإلهي : ٢٥٤ — ٢٦٥
الجسم البسيط : ١٣٩
الجهة : ١٦٧
الشكل : ٥٣

(ح)

الحال = الكيف : το ὄν : ٣٢٩
الحس : ٢٣٨ ، ٢٣١ ، ٢٣٢
الحركة (هل لفظنا مشكك) : ١٦٦
الحركة وهابها : ١٦١ ، ١٦٣
الحس (والمحسوسات) : ٩٥ وما إليها ، ٢٣٣
الحس (والأجرام السابغة) : ١١٦
الحس (والنبات) : ١١٦
الحس الناطق : ٥٥
الحس المشترك : ١٨٦
الحكمة النظرية والحكمة العملية : ٢٣٤ — ٢٣٦

(١)

أبدية : ٢٣
الاتباع : ١٧٤
الإجاعة الوهمية : ١٥٠ ، ١٧٩
الأخلاق تامة لزاج البدن (جالينوس) : ٧٨
أخرى (راجع بأخرة) : ٧
الإدراك العقل : ١٣٤ ، ٢٠١
الإرادة : ١٤٩ ، ٢٣٣
الاستحالة : ١٢ ، ١٦٠
الاستدارة (التحرك على) : ٦ ، ٣٢٢
الاستعداد : ٢٢٧
الاضطرار (من) : ٣ ، ٦ ، ٣٢٣
الإعادة : ٢١٩
الإعياء : ٥ ، ٢ ، ٢٤٣
الأعيان : ١٢٣
الإمكان (والوجوب) : ١٨٢
الأوائل العقلية : ١٠٣
الأول (= الله) : ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٣ ،
٢١٨ (مقبول الأول) : ٢٣٨ ، ٢٣٩

(ب)

بأخرى : ὑπερῶν : ٧
الباري (قول) : ٢٣٣
بذاته : ٢٣
مفرد بذاته : ١٨
بسيط : τὸ ἀπλόν : ٤
البصر والإبصار : ١٢٧ ، ١٥٥ ، ١٨٦
هجة : ٢٧ ، ٥٦

(ث)

التعبير (= الوجود في الخير) : ١٥١
الحل : ٩٧ ، ١٢٢

الصورة : ٩١ ، ١٦٥ ، ٢٨٩

(خ)

الخطأ : ١٩٩

الحلاء : ١٦٧ ، ١٦٨

الحبال (وراجع : التخييل) : ٢٣٩

الحبة الأولى : ٢٥٥

(ض)

الضروري $\alpha\upsilon\tau\alpha\rho\alpha\iota\tau\epsilon$: ٦

ضف (القسرى) : ١٢٤

(د)

الدورية (الحركة) : $\eta\ \kappa\upsilon\kappa\lambda\omicron\upsilon$

دور : ٤

دهس : ٤٧

(ط)

الطبيعة : ١٦٥

الطبيسي (الجسم) : ١٢٩

الطبيعات $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\eta$: ٨

(ر)

رأى $\theta\upsilon\lambda\epsilon\iota$: ١٠

الرؤيا : ٢٣٣ ، ٢٣٨

الرجاء : ١٧

ركن $\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\upsilon\upsilon$: ٣٣٠

(ظ)

ظن : ٤

(ع)

عائى = كلى $\kappa\alpha\theta\upsilon\lambda\omicron\iota\kappa\omicron\varsigma$: ٢٣٠عظم $\mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\alpha$: ٧ ، ١٨

العقل (بساطته) : ١٠٤

العقل (المركبات) : ١٠٨

العقل والعائق والمقول (شئ واحد) : ١٠٥

العقل الإلهي : ٢٧١

العقل بالقوة : ٢٢٧

العقل البسيط : ٢٣٦

العقل الفعال : ١٩٣ ، ١٩٤ ، ٢٣٢

العقل المقارن : ٩٢ ، ١٠٦

العلة $\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\tau\omicron\varsigma$: ٤

العلة والمولود : ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٦٤ ، ١٧٢

الغاية : ١٨٣

المنصر (بمعنى المادة) : ٢٢

(ز)

النفوس (الركبة) : ٥٦ ، ٦٦

الزمان : ١٦٣ ، ١٧٠

(س)

سرمد : ٤٨

(ش)

شيخ : ١٢٣

الشخص : ١٥٠ ، ١٦٥ ، ١٨٣ ، ٢٣٩

الشخصي : ١٥٩

الصريك : ١٤٩

الشمسور : ١٣٤

الشمسوة : ١١٣ -- ١١٥

الشوق : ٣٨ ، ٢٠٩ ، ١١٢ ، ١١٤ ، ٢٥٤

(غ)

الغضب : ٨٤

(ف)

الفاصل : ٢٧

(ص)

الصير (= التل الأملائية) : ٣ ، ٢٩١

الفعل (ضد القوة) : ٤

فكر $\delta i \acute{\alpha} \nu o \mu \alpha$: ١٠

القيس (الإلهي) : ٦٨

(ق)

العمر : ٢٣٣

القصر $\beta \acute{\iota} \alpha$: ٦ ، ١٤٧

القضاء : ٢٣٣

القطر وتساوى الضلعين : ١٦٤

(ضرورة) قهر : ٢٥

القوة : ٢٨٧

القوة (ضد الفعل) : ٤

(ك)

الكون والفساد : ٤

(ل)

لغة : ٢٧ ، ١٧٢

اللواحق المادية : ١٥٣

(م)

المادة المنصرية : ١٦٢ ، ١٧٨

المائية $\tau \acute{o} \tau \acute{i} \eta \nu \epsilon \lambda \epsilon \nu \eta$: ٨

المبدع : ٥٩

مبسوط (= مبسط) : ٥٤

المنصورة (الكواكب) : ٨ ، ١٤

المنصلة : ٣

المتالي : ٦٥

متناهي ولا متناهي : ١٩٧

المتوسط : ٥٢

المثل الأفلاطونية : ٢٢

المجة العقلية : ٩٠

محصل (= إيجائي) : ١١

(السبب) المختلف : ٢٣

الزواج : ١٢٨ ، ١٣٦ — ١٣٨ ، ١٤٠ ، ١٤٣

، ١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٥٧ ، ١٧٧ ، ١٧٩ ،

، ١٨٥ ، ١٨٩ ، ١٩٣ ، ٢١٥ ، ٢٢٣ ،

٢٢٦ ، ٢٤٢

(الجسم) المستدير (= المتحرك حركة دائرية) : ٨

المشاهدة (الحقة) : ٧١

المشاهدة : ١٢٣ ، ١٣٢ ، ١٧٢ ، ٢١٧

المنقى العقل : ٨١

معارضة الشيء لنفسه : ١٦٢

مقدار : ١٢

المكان : ١٦٦

الملائم : ٢٥

من أحله $\mu \eta \epsilon \nu \epsilon \chi \eta$: ٦ ، ١٥ ، ٩٤

المناسبة : ١٢٦

(ن)

النفس (وتأثيرها في البدن) : ٢١٢

النفس (حجج أفلاطون على بقاء) : ٧٣ ، ٧٤

النفس (وهل هي الحياة) : ٢٣٧

النفس الزكية : ٥٦

النفس الساوية : ١٩٨

النفس المقارنة : ١٢٢ ، ١٩٤

(أ)

ما هنا $i \lambda \gamma \alpha$: ٥

الموهوب : ١٥٦

المهيول : ١٦٤ ، ١٦٥

(و)

الواجبية : ١٢٢ ، ١٨٢

الوجوب (والإمكان) : ١٨٢

الوجود (وإمانيه) : ٢٤١

الوجود (هل يدخل في مفهوم المفهومات) : ١٦٠

الوجود والعدم : ١٢٦

الوحدة (واعتسابها في التقسيم) : ١٢٦

وصع = افترض : ٧

الوضع (والاستحالة) : ١٩٢

الوقت : ١٣٢ ، ١٦٩

الوهم : ١٥٨ ، ١٨٤

(ي)

اليقين : ١٢٣ ، ٢١٧

أسماء الكتب الواردة في الكتاب (دون التصدير)

(كتاب) الكوث والفساد لأرسطو : ٢٨٤ ،

٢٨٦

(ل)

(مقالة) اللام : ١ ، ٣ ، ١٢ ، ٢٢ ، ٣٢٩ ،

(م)

ماجد الطبيعة لأرسطو : ١ ، ٣ ، ١٣١ ، ١٤٠ ،

٢٦٧

المباحث لابن سينا : ١١٧ ، ١١٩ ، ٢٤٠ ،

مباحث الصديق لابن سينا : ١٧٣ ، ١٧٥ ،

المباحث المشرقية لفتح الدين الرازي : ٢٣٤ ،

(القول في) مبادئ الشكل على رأى أرسطو

للايكندر الأفروديسي : ٢٥٣ ، ٢٧٧ ،

المسائل المشرقية لابن سينا : ٢٤٥ ،

مقالة الإيكندر في أنه قد ينفذ اللثذ ويحزن ماء

على رأى أرسطو : ٢٨٣ ،

مقالة الإيكندر في أن القوة الواحدة يمكن أن تكون

قابلة للأشهاد جميعاً على رأى أرسطو : ٢٨٤ ،

مقالة الإيكندر في أن الكون إذا <استحال>

استحال من ضده على رأى أرسطو طاليس : ٢٨٦ ،

مقالة الإيكندر في الصورة وأنها تمام الحركة على رأى

أرسطو : ٢٨٩ ،

مقالة الإيكندر في إثبات الصور الروحانية : ٢٩١ ،

مقالة الإيكندر في أن الفعل أهم من الحركة على رأى

أرسطو : ٢٩٣ ،

مقالة الإيكندر الأفروديسي في الفصول : ٢٩٥ ،

مقالة ناستيبوس في الرد على مقسيموس في تحليل

الشكل الثاني والثالث إلى الأول : ٣٠٩ ،

(ن)

(كتاب) النفس لأرسطو : ٧٥ ، ١٣٠ ، ١٥٧ ،

٢١٨ ، ٢٢٩ ،

(١)

• أتولوجيا • المنسوب إلى أرسطو : ٣٥ ، ٣٧ ،

١٢٩ ، ٧٤

الإشارات والتنبيهات لاسينا : ٢٤٠ . (التنبيهات

والإشارات) ٢٤٥

الأصول المشرقية لابن سينا : ٢٢٨ ،

أنا لوطيها الأولى : ٣٧٣ ،

الانصاف لابن سينا : ١٢١ ، ٢٤٥ ،

أفولطين عند العرب لكراوس : ١٢١ ،

(ح)

الحكمة المشرقية لابن سينا : ٢٤٥ ،

الحكمة المشرقية لابن سينا : ٥٨ ، ١٦٨ ،

(ز)

الرد على كسنوقراطيس للايكندر الأفروديسي : ٢٨١ ،

(س)

السباع الطبيعي لأرسطو : ١٢١ ، ١٨٧ ، ٢٦٦ ،

٢٨٩ ، ٢٩٣ . (العلم الطبيعي) ٣٣٢ ،

(ش)

الشفاء لابن سينا : ١٢١ ، ١٧٣ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ،

١٩٣ — ١٩٦ ، ١٩٨ ، ٢٠٧ ،

(ع)

عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة : ١١٩ ،

(ك)

كلام الإيكندر الأفروديسي : ٢٧٨ ،

فهرس الاعلام (دون التصدير)

بكر Bekker : ٣ بوج M. Bouyges : ٧	(١)
(ث)	<p>ابراهيم بن عبد الله الصرائى : ٢٧٧ ابن أبى أمية : ١١٩ ، ٧ ابن رشد : ٧ ابن زيلة (أبو منصور) : ١٧٣ ، ٢٤٠ ابن سينا : ٢٢ ، ٣٧ ، ٥٩ ، ٧٤ ، ١١٧ ، ٢٤٦ ، ٢٤٠ ، ٢٣٦ ، ١١٩ أبو نصر : ٢٦</p>
<p>ثامسطيوس Themistius : ١٢ ، ٢٦ ، ٣١ ، ١٢٢ ، ١٢٠ ، ١١٦ ، ٩٨</p>	<p>أرسطو طاليس Aristoteles : ١٠ ، ٧٠ ، ٣ ، ١ ٧٥ ، ٣٧ ، ٣٥ ، ٢٩ ، ٢٧ ، ٢٣ ، ١١ ١٨٤ ، ١٠٥ ، ٩٤ — ٩١ ، ٨٧ ، ٨٢ ٢٦٦ ، ٢٥٥ ، ٢٥٣ ، ٢٥١ ، ١٨٧ ٢٦٧ ، ٢٧٧ ، ٢٧٦ ، ٢٧٠ ، ٢٦٧ ٢٨٩ ، ٢٨٦ ، ٢٨٤ ، ٢٨٣ ، ٢٨٠ ٢٩٣ ، ٢٩٨ ، ٢٩٧ ، ٢٩٥ ، ٢٩٣ ٣٠٤</p>
(ج)	<p>أرقلطوس (هرقليطس) Heraclitus : ٤٤ اسحق بن حنين : ١٠٩ الإسفرأى (أبو حامد) : ٢٣٤ الإسكندر الأفروديسى Alexander Aphrodisiensis</p>
(ح)	<p>١٠١ ، ١٠٦ ، ١٣٠ ، ١٢٢ ، ٢٥١ ٢٥٣ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٨١ ، ٢٨٣ ٢٨٤ ، ٢٨٦ ، ٢٨٩ ، ٢٩١ ، ٢٩٣ ٢٩٥</p>
(د)	<p>الأطباء : ١١٥</p>
<p>الدمشق (أبو غنات سعيد) : ٢٧٨ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥ ديقريسى : ٣٧ ديقراطيس : ١٢٠</p>	<p>أفلاطون Plato (أفلاطون - فلاطون) : ٤٥ ، ٤٢ ٤٦ ، ٧٢ ، ٧٤ ، ٧٦ ، ٧٩ ، ٩٢ ١٠٠ ، ١٨٣ ، ٢٧٢</p>
(ر)	<p>أفلوطين Plotinus : ١٢١</p>
(س)	<p>أنادقيس Empedocles (أبيدليس) : ٢ ، ٧٩ ١٠٤</p>
(ش)	<p>أطيفن Aatiphon : ١٦٥</p>
<p>المشرقيون (وراح : المشرقين) : ٧٧</p>	(ب)
(ط)	<p>البعدادية : ١٢٢</p>
<p>الغبرى (أبو عمرو) : ٢٩٥</p>	

(م)

المشركون : ٣٣ ، ٧٥ — ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٣ ،

٨٤ ، ٨٦ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٤ — ٩٧ ، ٩٩ ،

١٠٠ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٦ — ١٠٨ ،

١١٠ — ١١٢ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١٤٥

المعركة : ١٥٦

أ. م. Müller : ١١٩

المهندسون : ٨٣

(هـ)

هوميرس : Homerus : ١١

(و)

يحيى النحوى : Joannes Philoponus : ١٢١ ،

١٢٢

(ع)

علاء الدولة (ابن كاكويه) : ١١٩

القاربان : ١٢٢

(ف)

آل فيثاغورس (الفيثاغوريون) : Pythagorici : ٦

(ك)

كراوس : ١٢١

كسوقراطيس (كسنوقراطيس) : Xenocrates :

٢٨١ ، ٢٨٢

السكيا (أبو جعفر بن المزمان) : ١١٩

(ل)

لوقيوس : Leucippus : ٤

تصحیحات و تعديلات

صواب	خطأ	س	س
< ٣٠ >	< ٣ >	١٧	٥
ثامسطيوس	ثامسطوس	١	١٢
تقدم	تقدم	١٢	٢٤
٢٦ س ١	٢٥ السطر الأخير	٢٥	٢٤
(١٣)	(١٢)	١٦	٤١
المخصص	للمخصص	١	٦٠
للموهوم	الموهوم	١٣	٧٥
ابندقليس	ابندقليس	١٨	٧٩
يكل	يكل	١٥	٨٧
المشرقين	المشرقين	١٤	٩٤
الوحدة ٦	الوحدة	١٩	١١٦
كذا في الأصل ، وامل صوابه : العزم	العزم الحزم عليه أن ...	١٤	١١٩
عله ، فالعزم أن ...			
ندركها	يدركها	٣	١٢٤
هذه الفقرة لا موضع لها هنا بدليل قوله	الفقرة (٣٧)	١٨	١٢٨
« أجب » ، وإاءا موضعها الحقيقي - يرد			
بعد في الفقرة رقم ٣١٨ ص ١٦٨			
ببب جزء منا	ببب جرنا	٢٤	١٢٨
كذا في الأصل ، وامل صوابه : جوهر صوري	جوهراً صورياً	٨	١٢٩
وردت من قبل تحت رقم ٣٧ وموضعها	الفقرة (٥٩)	٢٠	٢٢٦
الحقيقي في رقم ٣١٨		١	١٣٦
شخصي نوع واحد واحد	شخصي نوع واحد [واحد]	١٨	١٤٠
بنشف	بنشف	١٠	١٧٨
(٢٩٧) (١) وفي الهامش :	(٢٩٧)	٦	١٨٢
(١) فارن ص ٦٠			
للقوى	للقوى	١٠	١٨٤
كذلك في الأصل وصوابه : لاحق	لاحقاً	٢٤	١٨٩
يجوز أيضاً أن تصحح هكذا : ولتهبة	لتهبة يخرج	٨	٢٢٧
تتفرج	ملكه	٣	٢٣٢
ملكه	رقم ٣٦	٢٢	٢٤٠
رقم ٦ حكمة وفلسفة	المكان والجسم	١٣	٢٥٤
المكان . والجسم	التي	٩	٢٥٦
آلى	إذا < نفس > نفس ... كل	٩	٢٨١
إذا < حدث > نفس جزء ... كلا (س : كل)	أن	٩	٢٩٥
إن	أبنا		٣١٧
النحو	توجد		٣١٨

توزيع
دار الكلمة
بيروت - لبنان